WALTER DEL-NEGRO

Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland

Felix Meiner Verlag Leipzig

Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland

Von

Dr. phil. habil. Walter Del-Negro

Dozent an der Universität Innsbruck

Verlag von Felix Meiner in Leipzig 1942

Geh.
1942 A 10 029

Das Inhaltsverzeichnis befindet sich am Schluß des Buches
auf Seite 124

Alle Rechte, insbesondere das Recht der Übersetzung in
fremde Sprachen, vorbehalten
Copyright 1942 by Felix Meiner in Leipzig
Druck von Radelli & Hille in Leipzig
Printed in Germany

VORWORT

Die vorliegende Schrift glaubt einem Bedürfnis entgegenzukommen. Seit langer Zeit ist kein ausreichender Überblick über den Stand der Philosophie in Deutschland mehr geboten worden. Gerade die heute maßgebenden Denker sind überhaupt noch nicht Gegenstand vergleichender Darstellung geworden. Ein wesentlicher Teil des geistigen Lebens der Nation, ja geradezu die tiefere Grundlegung ihrer Weltanschauung vollzog sich damit sozusagen hinter verschlossenen Türen.

Es soll hier versucht werden, diese Lücke einigermaßen auszufüllen. Dabei wird jedoch keine handbuchartige Vollständigkeit angestrebt; vielmehr war das Bemühen des Verfassers ausschließlich darauf gerichtet, die großen Hauptlinien herauszuarbeiten. Das Persönliche der Autoren mußte dabei völlig zurücktreten. Die Darstellung ist gedrängt, bewußt nüchtern, vermeidet überflüssige Ausschmückung und Originalität des Stiles, die doch nur auf Kosten der Klarheit ginge. Besondere Fachkenntnisse außer denen, die philosophisch Interessierte mitzubringen pflegen, werden nicht vorausgesetzt.

Die Gliederung des Stoffes erfolgte in der Weise, daß zunächst jene philosophischen Richtungen in kurzer Zusammenfassung vorgeführt und kritisch beleuchtet werden, die vor dem Durchbruch der nationalsozialistischen Weltanschauung als tonangebend galten. Nur durch die Abhebung von diesen heute überwundenen Schulen kann das Neue, das sich im Kampf gegen sie herausgebildet hat, vollends begreiflich werden. Aus ähnlichen Gründen ist auch bei der Darstellung der einzelnen Gegenwarts-Philosophen, die den Hauptteil der Schrift

bildet, ihrer Auseinandersetzung mit früheren Lehrmeinungen ein verhältnismäßig breiter Raum überlassen worden.

Kritik ist uns hier nicht Selbstzweck. Wenn sie den vergangenen Richtungen gegenüber geübt wird, so nur, um das Feld für das neue Gedankengut freizumachen und zu säubern. Bei den Denkern der eigentlichen Gegenwartsphilosophie beschränken wir uns auf den bloßen Bericht, auch dort, wo die Antithetik einander widerstreitender Auffassungen eine Stellungnahme zu erfordern scheint. Wir überlassen diese dem selbständig denkenden Leser. Auch hinter der ungleichen Länge der den einzelnen Denkern gewidmeten Abschnitte verbirgt sich kein Werturteil, keine Unterscheidung des Ranges. Wenn der eine oder andere Philosoph ausführlicher als sonst gewürdigt wurde, so geschah dies ausschließlich im Hinblick auf die Hauptabsicht dieser Schrift, die großen Linien herauszuarbeiten, also aus Gründen der Exemplifizierung.

Trotz des referierenden Charakters der Arbeit glauben wir mehr als eine bloße Aneinanderreihung vorzulegen: nämlich ein ganzheitliches Bild, das nicht nur mosaikartig Einzelheiten neben Einzelheiten setzt, sondern den Gesamtsinn der Wandlung aufdeckt, die das Gebiet der Philosophie erfaßt hat. Wie notwendig dies ist, hoffen wir mit unserer Darstellung unter Beweis zu stellen.

Salzburg, im April 1942

Der Verfasser

EINLEITUNG

Die Philosophie ist in der Gegenwart in weiten Kreisen des deutschen Volkes — einschließlich vieler akademisch Gebildeten — beinahe ebenso in Mißkredit gekommen wie im vorigen Jahrhundert nach dem Zusammenbruch der spekulativen Systeme. Die Ursachen liegen aber heute anders als damals: war es im 19. Jahrhundert der Aufschwung der Naturwissenschaften, der zu einer Abkehr von den Systemen des deutschen Idealismus führte, so haben wir heute die Gründe wohl vornehmlich auf politischem Gebiete zu suchen. Die Philosophie, wie sie sich bis vor kurzem dem Bewußtsein der Allgemeinheit darstellte, hatte sich in sehr starkem Ausmaße dem Liberalismus und Individualismus verschrieben. Der Einfluß des Judentums war in einer Reihe von Richtungen (Neukantianismus, Phänomenologie, Neupositivismus, Lebensphilosophie) überragend, vielfach geradezu von ausschlaggebender Bedeutung. Die Philosophie war „Fach unter Fächern" (Krieck) geworden, im Grunde gesehen wirkungslos im leeren Raume ohne Zusammenhang mit den Aufgaben der Nation. So mag es begreiflich erscheinen, daß der Nationalsozialismus zunächst seine weltanschaulichen Grundlagen auf dem Gebiete mancher Einzelwissenschaften suchte, wie der Geschichte, Geopolitik, Rassenlehre, Vererbungsbiologie, Charakterologie, Volkskunde. Aber so wichtig es war, diese Disziplinen heranzuziehen, muß doch eins festgestellt werden: gerade eine politische Strömung, die sosehr betont, den ganzen Menschen erfassen zu wollen, die bestrebt ist, die Politik durchaus weltanschaulich zu unterbauen, kann nicht auf die Wissenschaft verzichten, die seit jeher am ehesten berufen war, die wissenschaftliche Grundlage für Weltanschauung zu liefern und das Ganze geistig zu durchdringen.

Freilich, wie überall, so waren auch in der Philosophie tiefgreifende Verfallserscheinungen zu spüren, so daß das Schlagwort vom Zusammenbruch der Wissenschaften gerade hier einen Schein von Berechtigung bekam. Stärker als in den Spezialwissenschaften hatte sich in der Philosophie ein heilloses Chaos einander widerstreitender Lehrmeinungen herausgebildet, das nachgerade zum Anlaß für Gespött werden konnte. Vielfach handelte es sich um reines Epigonentum, vielfach auch um ausgesprochene Moderichtungen. Neben feuilletonistischen Oberflächlichkeiten mancher Schriftsteller, die sich auch Philosophen nannten, entwickelten sich rein esoterische Gedankenwelten in sektenhaft abgeschlossenen Schulen, voll von kompliziertestem und abstraktestem Ballast, oft mit neuen und höchst verkünstelten Wortschöpfungen. Skeptischer Relativismus hielt sich neben grundloser Mystik. Dazu trat, wie schon gesagt, die Überspitzung des Individualismus und der übergroße Einfluß des Judentums. Im ganzen also zeigten sich alle Symptome einer schweren Krise, so recht zur allgemeinen Kulturzersetzung einer Zeit passend, in der das bittere Wort vom Untergang des Abendlandes aufkommen und einschlagen konnte.

Aber neben diesen Verfallserscheinungen gab es doch schon eine Menge gesunder Ansätze zu einer Überwindung der Krise, und die Gegenwart weist in Deutschland eine Philosophie auf, die im geistigen Kampfe um die Grundlagen unserer Weltanschauung durchaus gleichwertig neben den Einzeldisziplinen steht.

Wenn wir aber der Philosophie die Aufgabe der wissenschaftlichen Fundierung einer Weltanschauung übertragen, so erhebt sich die Frage, ob Wissenschaft und Weltanschauung überhaupt vereinigt werden können. A. Riehl hat diese Frage seinerzeit verneint: denn Weltanschauungen seien keine Sache des bloßen Verstandes, sie wenden sich ja an den ganzen Menschen, an alle Seiten seines Wesens; das Gemüt, nicht der Verstand sei ihr eigentlicher Urheber. Sie seien daher zu einem überwie-

genden Teile subjektiv und keine Aufgabe der Wissenschaft. Weltanschauungen gehören nach dieser Auffassung nicht in die Wissenschaft, sondern zum Glauben; sofern Philosophie Weltanschauungslehre sein wolle, sei sie daher keine Wissenschaft.

Demgegenüber ist zuzugeben, daß *rein* weltanschauliche Philosophie ohne wissenschaftliche Fundierung nicht lehrbar ist; sie kann dann höchstens Gemütsbedürfnisse befriedigen. Jede Philosophie z. B., die sich von einer Weltanschauung religiöser Art völlig abhängig macht, entzieht sich dadurch der wissenschaftlichen Nachprüfbarkeit und läuft Gefahr, zur Magd der Theologie zu werden, wie dies etwa heute noch von der Neoscholastik gilt.

Andrerseits sind schon soundso viele Einzelwissenschaften derart intensiv mit weltanschaulichen Gedanken durchsetzt, daß dies in der Philosophie um so weniger Anstoß erregen darf. Philosophie soll ja nicht eine unter vielen Spezialwissenschaften sein. Es ist nicht möglich, ein engeres Sachgebiet anzugeben, das ihr *neben* den Sachgebieten der anderen Wissenschaften zufiele. Sie soll aber auch kein Sammelsurium derjenigen Probleme sein, die sich noch nicht aus dem gemeinsamen Mutterschoße der Philosophie heraus zu einer selbständigen Teilwissenschaft entwickelt haben. Historisch gesehen mag es ja richtig sein, daß sich die Einzelwissenschaften auf dem Wege der Spezialisierung losgetrennt haben, aber deshalb ist Philosophie nicht, wie der Positivismus wollte, eine primitive, vorwissenschaftliche und daher zu überwindende Vorstufe. Vielmehr ist es so, daß gewisse Fragengruppen dem Versuche, sie spezialwissenschaftlich zu behandeln, Widerstand entgegengesetzt haben. Philosophie hat in einem ganz anderen Maße als jede Spezialwissenschaft das Ganze der Welt und unsere Stellung zu dieser Welt zu untersuchen. Erkenntnistheorie als Untersuchung des Zuganges zur Erfassung der Welt, Ontologie (in engster Verbindung mit Natur- und Geschichtsphilosophie) als Versuch dieser Erfassung selbst,

philosophische Anthropologie und Wertwissenschaften ergeben sich daher durchaus natürlich als philosophische Hauptdisziplinen.

Eben mit diesem Ganzheitscharakter der Gegenstände philosophischen Bemühens aber hängt es unvermeidlicherweise zusammen, daß Philosophie einen eminenten weltanschaulichen Ertrag hat. Wenn schon Einzelwissenschaften wie die Biologie, die Geschichte usw. Anspruch darauf erheben können, dann um so mehr die Philosophie, die seit jeher mit der Weltanschauung im engsten Kontakte stand. Philosophie *ist* geradezu die wissenschaftliche Form, in der eine das Ganze umfassende Weltanschauung auftreten kann. Wissenschaft und Weltanschauung schließen sich also keineswegs aus, das Vorhandensein der Philosophie beweist ihre Vereinbarkeit.

Wird aber nicht doch durch die enge Verbindung mit Weltanschauung die wissenschaftliche Exaktheit in Frage gestellt? Ist nicht der wissenschaftliche Teil der Philosophie zwangsweise in dienende Stellung herabgedrückt, sowie weltanschauliche Ansprüche befriedigt werden sollen? Werden diese angeblich wissenschaftlichen Versuche nicht damit in Abhängigkeit gebracht von den gerade herrschenden Zeitströmungen? Auf den konkreten Fall angewendet, dem unsere Untersuchung dienen soll, bedeutet dies: wird nicht die Philosophie der Gegenwart, sofern sie Ausdruck der deutschen Weltanschauung sein will, relativiert, da doch diese Weltanschauung nicht von jeher vorhanden war, sondern sich erst im Kampf gegen andersartige Weltanschauungen durchringen mußte? Das Gespenst des historischen Relativismus, der doch zweifellos in seiner radikalen Form zu den überwundenen Verfallserscheinungen der jüngsten Vergangenheit gerechnet zu werden pflegt, taucht damit auch für die Gegenwart auf.

Die Lösung dieses Problems suchen wir in der Richtung des von E. Jaensch vorgeschlagenen, nicht skeptisch gemeinten Perspektivismus, der die typologischen Bedingungen der jeweiligen Ansichten erweist, trotzdem

aber an der grundsätzlichen Eindeutigkeit des Wahrheitsbegriffes festhält, die in keiner Wissenschaft bei Gefahr sonstiger uferloser Skepsis zu umgehen ist. Da wir bei der Darstellung der Philosophie Jaenschs darauf zurückkommen, begnügen wir uns vorläufig mit dieser kurzen Andeutung. Nur darauf sei schon hier verwiesen, daß bei der zugegebenen Abhängigkeit des weltanschaulichen Bildes vom jeweils herrschenden Typus selbstverständlich keine Gleichwertigkeit der verschiedenen Ansichten besteht, daß die des aufbauenden Typus der des zersetzenden vorzuziehen sein wird, mag sie auch nicht die ganze Wirklichkeit umfassen. Nicht auf den Wahrheitsbegriff überhaupt, wie es der Pragmatismus getan hat, wohl aber auf die verschiedenen Teilperspektiven der Wirklichkeit kann also der Gesichtspunkt der Fruchtbarkeit wohl angewendet werden.

Die Philosophie des Verfallsstadiums ist durch folgende Hauptrichtungen charakterisiert:

1. Der *Positivismus*. Er ist so recht die Philosophie des liberalen und marxistischen Zeitalters und entspricht dem Atomismus des 19. Jahrhunderts, dem Ausgehen vom Elementaren in Wissenschaft und Gesellschaftsaufbau.

2. Der durch den Positivismus aus der Wirklichkeit verdrängte *Geist* beginnt, ein abgelöstes Dasein in einer *irrealen* Sphäre zu führen. Charakteristischerweise geschieht dies zumeist in einer ausgesprochenen Epigonenphilosophie, wie im Neukantianismus; auch die Phänomenologie mit ihrer Verwurzelung in der Scholastik trägt diesen Stempel.

3. Durch die Transzendenz der irrealen Sphäre, in die der Geist versetzt wird, erscheint er als Widersacher der Seele und des Lebens — dagegen richtet sich, wieder als einseitige Reaktion, der Vorstoß der irrationalistischen *Lebensphilosophie*. Ihr steht die *Existenzphilosophie* nahe.

Gemeinsam ist diesen drei Richtungen die Zerreißung von Geist und Existenz: im Positivismus wird der Geist überhaupt beiseitegeschoben, es bleibt bei einer mechanistischen Konstruktion der Realität; in der Philosophie des Irrealen wird ihm ein Bereich außerhalb der Existenz zugewiesen und dieser außerreale Bereich höher gewertet als die Wirklichkeit; in der Lebensphilosophie erscheint er als der Feind des Lebens und wird als solcher scharf bekämpft und in seiner Bedeutung verkleinert.

DER POSITIVISMUS UND VERWANDTE RICHTUNGEN

Die positivistische Einstellung ist das geistesgeschichtliche Korrelat der Industrialisierung und Verstädterung, der reinen Zivilisation und des Intellektualismus. Grundsätzlich verneint sie jegliche Form der Metaphysik. Der reine Nützlichkeitsstandpunkt wird Trumpf (Utilitarismus, Pragmatismus). Der dem liberalistischen Zeitalter eigentümliche Hang zur Atomisierung zeigt sich in verschiedenen Ausprägungen des positivistischen Gedankens: im Bewußtseinsmonismus, im Heranstreifen an den Solipsismus, in der Elementenpsychologie mechanistischer Art. In erkenntnistheoretischer Hinsicht neigt der Positivismus zu Skepsis und Relativismus, worin sich die innere Unsicherheit der Epoche symptomatisch äußert.

Unter den Spielarten des Positivismus sei zunächst der auf Hume zurückgehende *sensualistische* Positivismus hervorgehoben. Seine klassische Formulierung in der älteren Form hat er bei Ernst Mach gefunden. Für Mach gibt es nur die Empfindungselemente, aus ihren verschiedenen Zusammensetzungen besteht alles Wirkliche, sie sind das einzig Reale. Diese unmittelbare Gegebenheit der Empfindungselemente steht jenseits des Gegensatzes von Subjekt und Objekt. „Psychisch" und „Physisch" sind nur verschiedene Betrachtungsweisen eben dieser Empfindungselemente bzw. ihrer Gruppierungen, es gibt weder ein Ich noch Substanzen, sondern nur Komplexe der Empfindungselemente; diese Komplexe aber sind nicht reelle Einheiten, sondern werden bloß aus denkökonomischen Gründen, zwecks leichterer Orientierung in dem sonst unübersichtlichen Wust der Elemente, gebildet. Irgendeine Seinsbedeutung kommt ihnen und damit dem Begriffe der Ganzheit nicht zu.

Die in der Gegenwart fortwirkende Weiterbildung dieser Gedankengänge findet sich im *Neopositivismus* des „Wiener Kreises" (Schlick, Reichenbach, Carnap, Ph. Frank u. a.; Hauptwerk der Richtung Carnap, „Der logische Aufbau der Welt", 1928). Der Neopositivismus hat den heftigsten Kampf nicht nur gegen Metaphysik, sondern gegen alle philosophischen Bemühungen überhaupt aufgenommen, hat die „Schulphilosophie" mit Spott und Verachtung überschüttet und ihre Daseinsberechtigung rundweg abgeleugnet. Er verbindet Machs sensualistische Vorstellungen mit der *Logistik*, also der mathematisierten Logik und sucht seinen Aufstellungen durch das logistische Gewand den Anschein unüberbietbarer Exaktheit zu geben. Die Neuerung gegenüber Mach liegt also im Grunde allein auf formalistischem Gebiete. Hauptziel ist eine völlig metaphysikfreie Naturerkenntnis. Alle Erkenntnis der Welt aber geht auf Wahrnehmungserlebnisse zurück, die wie ein „Protokoll" aller Wissenschaft zugrunde liegen (in den sogenannten Protokollsätzen formuliert werden). Sie sind das einzige, was wir von der Welt besitzen. Wissenschaftliche und alltägliche Erkenntnis kann nur aus logischen Umformungen von derartigen Elementaraussagen bestehen. Die logischen Umformungen sind notwendig, weil sonst zu verwickelte Komplexe von Elementarbegriffen entstünden — also aus denkökonomischen Gründen, um den Ausdruck Machs zu gebrauchen. Metaphysische Aussagen sind sinnlose Sätze, denn sie lassen sich keinem unmittelbaren Erleben zuordnen, sind weder verifizierbar noch falsifizierbar (an den Phänomenen weder als wahr noch als falsch erweisbar). Die logistischen Formeln mit ihrer Widerspruchslosigkeit garantieren objektive Gültigkeit.

Wie der sensualistische Positivismus und seine letzte Formulierung im Neopositivismus auf Hume zurückgeht, so eine andere Abwandlung des positivistischen Gedankens, der *Bewußtseinsmonismus* oder die *Immanenzphilosophie*, auf den Satz Berkeleys „esse = per-

cipi" (Sein ist gleich Vorgestelltwerden). Bezieht der sensualistische Positivismus sozusagen die neutrale Mitte zwischen Subjekt und Objekt, so führt der Bewußtseinsmonismus zur Alleinherrschaft des Subjektes: es gibt nur das dem Bewußtseinssubjekt Gegebene, das seinem Bewußtsein Innewohnende, Immanente. Es gibt aber keine außerbewußten Objekte. Das Sein der Dinge, die augenblicklich nicht im Bewußtsein sind, besteht nur in der *Möglichkeit*, sie unter bestimmten Bedingungen wahrzunehmen (J. St. Mills „Wahrnehmungsmöglichkeiten"). Hier erhebt sich die alte Frage: was geschieht mit der Realität, wenn ich die Augen schließe? Der konsequente Positivist antwortet mit R. Reininger („Metaphysik der Wirklichkeit", 1931), daß sie dann *tatsächlich* verschwindet. Richtig verstanden, besagt der Glaube an die Fortexistenz der Dinge, auch wenn ich die Augen schließe, nichts anderes, als daß die Dinge unter geeigneten Umständen, wenn ich also die Augen wieder öffne, neuerdings in der Form der Wahrnehmung gegeben sein werden, ohne durch die Unterbrechung eine Veränderung erfahren zu haben. Dieses Erwartungsgefühl ist eigentlich das, was in der Wirklichkeit dem Glauben an die unveränderte Fortexistenz der Wahrnehmungsgegenstände entspricht. Die Wahrnehmungsmöglichkeiten dürfen keineswegs zu für sich bestehenden Wesenheiten hypostasiert werden.

In letzter Folgerichtigkeit führt der Bewußtseinsmonismus zum *Solipsismus*, zur Lehre von der alleinigen Existenz des Ich. Denn auch die Nebenmenschen gehören zu den Außenobjekten, sie existieren für mich in keiner anderen Weise wie die übrigen Bestandteile meiner Umwelt; wenn also von den Dingen der Außenwelt allgemein gilt, daß sie keine von meinem Bewußtsein unabhängige Existenz haben, so muß dies konsequenterweise auch von meinen Mitmenschen gelten. Übrig bleibt also der solus ipse, das einzige Selbst.

Der Immanenzphilosophie wenigstens nahe steht Th. Ziehen, dessen „Erkenntnistheorie" 1939 in neuer Auf-

lage erschienen ist. Das unmittelbar Gegebene ist psychisch und bewußt; Nichtpsychisches ist zurückzuführen auf die „Reduktionsbestandteile", auf jene Veränderungen des Psychischen, die sich unter Naturgesetze bringen lassen, sonst aber ist Nichtpsychisches geradezu ein sinnloses Wort. Unbewußtes gibt es nicht, Psychisches und Bewußtes fallen zusammen. Freilich werden auch potentielle Wahrnehmungen (Wahrnehmungsmöglichkeiten) anerkannt. Im Psychischen selbst werden nur Empfindungen und Vorstellungen unterschieden.

Von der Immanenzphilosophie hebt sich scharf ab die „*Grundwissenschaft*" Joh. Rehmkes: da das Bewußtsein nichts Räumliches ist, kann es auch nichts enthalten, es ist daher sinnlos, von „Bewußtseins*inhalt*" zu sprechen. Ebenso lehnt aber R. auch Bewußtseinstranszendentes ab. Der Gegensatz transzendent — immanent, Außenwelt — Innenwelt, Ding an sich — Erscheinung ist daher nach R. überhaupt verfehlt, ebenso die Subjekt-Objektbeziehung und die Bildtheorie des Erkennens, d. h. die Meinung, daß im immanenten Bewußtseinsinhalt eines Subjektes Bilder von transzendenten Objekten vorliegen. Wissen ist nicht das Abbilden eines Objektes in einem Subjekt, sondern ein „beziehungsloses Haben". R. begründet dies damit, daß im *Selbst*bewußtsein offensichtlich Subjekt und Objekt zusammenfallen, weshalb für das Erkennen überhaupt eine Beziehung zwischen einem Subjekt und einem Objekt nicht wesentlich sein könne.

Es ist klar, daß auch dieser Standpunkt als positivistisch bezeichnet werden muß, da er unter Ablehnung jeder Transzendenz nur das schlechthin „Gehabte" anerkennt.

Mit dem Positivismus verbindet sich, wie wir schon bei Mach und den Neopositivisten sehen konnten, vielfach der *pragmatistische* Gesichtspunkt, der Erkenntnis ausschließlich aus dem Gesichtspunkt der Nützlichkeit begreifen will. Das Ökonomieprinzip, das in einem biologischen Bedürfnis wurzelt, gehört hierher. Der eigentliche Pragmatismus, für den Wahrheit geradezu mit der Zweck-

mäßigkeit für das Handeln zusammenfällt, ist ein angelsächsisches, hauptsächlich amerikanisches Gewächs. Ihm steht aber der *Fiktionalismus* der Philosophie des Als Ob H. Vaihingers sehr nahe. Der Ausgangspunkt Vaihingers ist der sensualistische Positivismus: das letzte Gegebene sind die Sinnesempfindungen, es gibt nur ihre Komplexe, ihre Sukzessionen und Koexistenzen. Das Denken aber erschließt nicht den Zugang zu einer anderen Realität, es ist nur eine zweckmäßig wirkende Lebensfunktion und vermag das objektiv Gegebene gar nicht adäquat zu erkennen, denn dieses ist nichtlogischer Natur (Einflüsse Schopenhauers). Daraus ergibt sich die These, daß alles Denken notwendigerweise fiktiver Natur ist, also mit „Alsob"-Vorstellungen, im Grunde mit Fälschungen arbeitet; alle Kategorien sind „analogische Fiktionen", bedeuten also die Benutzung an sich unberechtigter Analogien, als ob diese berechtigt wären. Wahrheit ist nichts als der zweckmäßigste Irrtum. Ein Skeptiker wollte aber V. trotzdem nicht sein.

Dadurch, daß der Pragmatismus die absolute Wahrheit leugnet, stellt er sich in die Nähe des *relativistischen* Positivismus. Dieser muß in besonders hohem Maße als Zeichen der Auflösung gewertet werden; es ist sicher kein Zufall, daß ein Jude, Georg Simmel, in seinem Frühstadium diese Richtung am reinsten vertrat. Ihm ist Philosophie ausschließlich Ausdruck der Einzelpersönlichkeit, es ist sinnlos, nach ihrer objektiven Wahrheit zu fragen. Die Person selbst aber ist variabel, so daß die Relativität nicht dabei haltmacht, nach dem Vorbilde des Protagoras den Menschen zum Maß aller Dinge zu machen, sondern nur mehr das hic et nunc stehenläßt. Was für ein Individuum zu einem bestimmten Zeitpunkt gelten mag, das gilt für das gleiche Individuum in einem anderen Zeitpunkt nicht mehr, und es liegt keinerlei Grund vor, die eine Geltung der anderen vorzuziehen. Diese proteusähnliche Wandlungsfähigkeit, die keinerlei feste Maßstäbe mehr anerkennt, bringt S. selbst mit dem „Fremdsein" seiner Rasse in Zusammenhang. In diesem

Frühstadium ganz auf positivistischem Boden stehend — Kampf gegen Metaphysik, erste Tatsache das Chaos der Empfindungen —, gelangt S. vor allem zu einer Relativierung aller Moralbegriffe und überhaupt zu einem allgemeinen historischen Relativismus.

Dieser *historische Relativismus* fand in der letzten Zeit immer weitergehende Verbreitung. Schon bei Dilthey kündigt er sich an, wenn seine geistesgeschichtliche Betrachtung mehr oder weniger zeitbedingte weltanschauliche Typen aufdeckt — den des materialistischen Naturalismus und Positivismus, den des „Idealismus der Freiheit", z. B. bei Plato, Kant, Fichte, den des „objektiven Idealismus", z. B. bei Leibniz und Hegel — und einen sachlich begründeten Vorrang der einen vor der andern Weltanschauung leugnet („Die Relativität jeder Art von menschlicher Auffassung ist das letzte Wort der historischen Weltanschauung"). Auch für Max Weber ist die Philosophie im wesentlichen vergleichende Typologie der Weltanschauungen, die Werte werden historisch relativiert und subjektiviert, hängen von der Zeitlage und den Bedingungen der persönlichen Existenz ab. Vergeblich mühte sich Ernst Troeltsch ab, den historischen Relativismus zu überwinden. Besonders extrem hat diesen historischen Relativismus Oswald Spengler vertreten, denn nach seiner Kulturkreislehre ist die Lage der Wissenschaft und der Weltanschauung ebenso wie die jeder anderen Kulturäußerung durch die Phase, die in der Entwicklung des betreffenden Kulturkreises jeweils erreicht wurde, eindeutig bestimmt, also völlig von der historischen Zeitlage abhängig. Auch seine eigene Lehre bezieht Spengler in diese relativistische Skepsis mit ein, auch sie ist Ausdruck ihrer Zeit und nur für diese Zeit gültig.

Dagegen ist der später zu behandelnde psychologisch-historische „Perspektivismus" E. Jaenschs von der Gefahr der Zersetzung frei; auch jene Äußerungen Kriecks, die man pragmatistisch und relativistisch gedeutet hat, müssen anders verstanden werden, wie an geeigneter Stelle gezeigt werden soll.

Wie sehr der Relativismus dem spezifisch jüdischen Geiste entspricht, zeigt sich daran, daß der *physikalische Relativismus* vom Judentum getragen ist. Er leitet sich aber hier nicht etwa aus dem allgemeinen philosophischen Relativismus ab, sondern aus der Sonderform des *physikalischen Positivismus*, der nicht ein Ergebnis der Spezialwissenschaft Physik, sondern eine naturphilosophische Voraussetzung vieler neuzeitlicher Physiker ist und dessen Grundsatz lautet: für den Physiker existiert nur, was *gemessen* werden kann. Dieser physikalische Positivismus unterscheidet sich vom sensualistischen Positivismus dadurch, daß er hinter die Phänomene geht; für ihn existiert nicht das subjektiv und empfindungsmäßig Gegebene, sondern das, was durch unsere Meßmethoden erschlossen wird. Freilich, die Messung selbst muß in den Kreis unserer Beobachtungen eingehen und dadurch selbst phänomenal gegeben sein, nicht aber muß auch das Gemessene selbst Phänomen sein. Wenn wir etwa die Außentemperatur an einem hinter geschlossenem Fenster angebrachten Thermometer ablesen, so sehen wir die Höhe der Quecksilbersäule am Thermometer, die dadurch gemessene Außentemperatur aber spüren wir nicht. So ist die Realität des physikalischen Positivisten umfassender als die des sensualistischen; was aber jenseits des Meßbereiches ist, erkennt auch der physikalische Positivist nicht mehr an, es ist auch für ihn unzulässige Metaphysik, etwas als existierend anzunehmen, was grundsätzlich nicht meßbar ist.

Deshalb gibt es für den Relativitätstheoretiker nur Relativbewegung und relative Gleichzeitigkeit, weil nach dem Ergebnis der hierzu angestellten Versuche die Messung der Absolutbewegung grundsätzlich unmöglich erscheint.

Aber nicht nur die Relativitätstheorie, sondern auch die Weiterbildung der Quantentheorie durch Heisenberg, im besonderen seine Ungenauigkeitsrelation hängt in ihrer Deutung auf das innigste mit dem physikalischen Positivismus zusammen. Heisenberg hat erkannt, daß

Ort und Impuls im subatomaren Bereich grundsätzlich nicht gemessen werden können, weil durch den Meßvorgang selbst das zu Beobachtende gestört wird. Diese *Unbestimmbarkeit* setzt er aber nun mit tatsächlicher *Unbestimmtheit* gleich; denn da eine Bestimmtheit von Ort und Impuls grundsätzlich durch Messung nicht nachgewiesen werden kann, existiert sie eben für den physikalischen Positivisten nicht. Daraus wird weiter geschlossen, daß es in der Welt der kleinsten Elemente auch keine Kausalität gibt und daß daher die Ungültigkeit des Kausalgesetzes definitiv festgestellt sei (Zeitschrift für Physik, 43, 1927).

Aus der Voraussetzung, es existiere nur, was meßbar ist, ergibt sich also ein physikalisches Weltbild, in dem Relativität ohne zugehörige absolute Fundamente vorkommt und in dem die letzten Elemente nicht nur der Bestimmbarkeit, sondern auch der letzten Bestimmtheit entbehren, also hinsichtlich gewisser Merkmale nicht konkret sind.

Zu den schärfsten Gegnern des philosophischen Relativismus, des Pragmatismus, des sensualistischen und des physikalischen Positivismus gehört — trotz seiner Herkunft von E. Mach — der Münchner Physiker-Philosoph Hugo Dingler. Trotzdem finden sich aber auch bei ihm Gedankengänge, die noch deutlich auf diese seine Herkunft hinweisen und Dingler doch in die Nähe der bekämpften Lehrmeinungen rücken. Ähnlich wie Mach geht D. von der undifferenzierten, weder psychischen noch physischen Erlebniswirklichkeit aus, die das einzige Reale sei. Freilich wird diese Erlebniswirklichkeit nicht mit den Empfindungen gleichgesetzt; D. weist mit großer Heftigkeit den „Fleckenteppich" der Sinneswahrnehmungen zurück. Es handelt sich vielmehr um ein unbeschreibliches Ganzes in unbeschreiblicher Mannigfaltigkeit, das nicht bewußtseinsmonistisch als die Welt der subjektiven Phänomene, sondern als die objektive, plastische und farbige Welt für alle aufgefaßt wird. Offensichtlich ist dies, wiewohl D. es nicht wahrhaben will, die Welt des naiven Realismus; A. Messer hat dies überzeugend nachgewiesen.

Dieser einzigen Realität des „Vorgeltungsstandpunktes" gegenüber hat nun nach D. das Erkennen folgende Aufgabe: es schafft ein *System* aus axiomatischen Voraussetzungen und deren Ableitungen (z. B. in der Geometrie oder in der klassischen Mechanik), das in letzter Linie auf willensmäßigen Festsetzungen beruht und jeweils das einfachste ist (Ökonomieprinzip Machs!). Seine Formulierungen sind keine Naturgesetze im Sinne metaphysischer Bestimmungen der Natur, keine Nachrichten darüber, wie die Welt nun eigentlich sei, sondern einfach methodische Maßnahmen, welche nötig sind, um das Gebiet des Veränderlichen geistig und manuell zu beherrschen (hier bricht wieder der pragmatistische Gedanke durch!). Es handelt sich um übersichtliche und folgerichtige Denk- und Handlungsmöglichkeiten, die mir bei der praktischen Bewältigung der Realität äußerst nützlich sind, aber nirgends etwas über die „wahre" Beschaffenheit der Welt aussagen. Im Gegensatz zum eigentlichen Pragmatismus unterliegen freilich nicht die Einzelschritte, sondern ausschließlich das Ganze des konstruktiven Systems Zweckerwägungen; daher ist es D. möglich, den Absolutcharakter des Erkennens zu wahren und relativistische Schwankungen auszuschließen. Aber trotz dieses Absolutcharakters ist das „System" nur ein dünnes Netz, das rein instrumentelle und keine ontologische Bedeutung hat. Die Realität des Vorgeltungsstandpunktes in ihrer konkreten Fülle ist irrational und durch das rationale System in ihrer Individualität nicht faßbar (Berührung mit Vaihinger, aber auch mit der Lebensphilosophie!).

Wir fassen die Kritik der bisher besprochenen Richtungen kurz zusammen. Gegen den sensualistischen Positivismus, den Neopositivismus und den Bewußtseinsmonismus ergibt sich vor allem das Bedenken, daß alle gesetzlichen Zusammenhänge innerhalb unserer Wahrnehmungen — insbesondere diejenigen, die Wahrnehmungen von Träumen bzw. Halluzinationen unterschei-

den — völlig unverständlich bleiben, wenn wir als einzige Realität die Komplexe der Empfindungen oder allgemeiner der subjektiv gegebenen Phänomene anerkennen. Woher stammt die Konstanz derjenigen Empfindungskomplexe, die wir als „Dinge" bezeichnen, auch über Lücken hinaus, die sich etwa durch das Schließen der Augen oder durch eine Kopfdrehung innerhalb der Wahrnehmung ergeben? Der konsequente Positivist lehrt ja, daß die Dinge vernichtet werden, sobald wir die Augen schließen, und daß sie sich alle Augenblicke verwandeln, statt uns ihre verschiedenen Seiten zu präsentieren. Wer kann sich aber allen Ernstes bei der Annahme beruhigen, daß z. B. die vielen Gegenstände eines Zimmers in dem Augenblick, in dem ich die Augen schließe, plötzlich zu existieren aufhören, um im nächsten Augenblick, wenn ich die Augen öffne, ebenso plötzlich wieder zu entstehen? Alle gesetzlichen Beziehungen, die der Naturforscher zwischen den Dingen feststellt, würden unausgesetzt durchlöchert werden, ihre Geltung wäre jeweils an die Bedingung geknüpft, daß wir die betreffenden Dinge, zwischen denen diese Beziehungen bestehen sollen, überhaupt wahrnehmen. Die Ausfüllung dieser Lücken durch „Wahrnehmungsmöglichkeiten" ist keineswegs ausreichend, denn der Positivismus warnt ja selbst davor, diese Wahrnehmungsmöglichkeiten etwa zu selbständigen Dingen zu hypostasieren; die Wahrnehmungsmöglichkeit ist also nichts als der abgekürzte Ausdruck dafür, daß die betreffenden Gegenstände in dem Augenblick, in dem die Bedingungen der Wahrnehmung wieder hergestellt werden, wieder da sind. In der Zwischenzeit aber waren sie eben nicht da. Davon abgesehen hat J. Schultz darauf hingewiesen, daß vieles, was jedermann als real ansieht, niemals wahrnehmbar ist, also auch nicht zu den Wahrnehmungsmöglichkeiten gerechnet werden kann, wie z. B. das Erdinnere, geologische Vorzeiten, die Rückseite des Mondes. Ein weiterer Beweis für die Unzulänglichkeit des bewußtseinsmonistischen Standpunktes ist (solange wir noch nicht die solipsistische Folgerung

ziehen) die Vielheit der perspektivischen Ansichten eines Dinges, überhaupt die partielle Gleichheit der „Empfindungskomplexe" verschiedener Personen, die dieselbe Umwelt wahrnehmen. Diese partielle Gleichheit, die doch nie zu einer völligen Deckung führt, bleibt unverständlich, wenn wir nicht eine identische objektive Grundlage außerhalb der subjektiven Wahrnehmungswelten annehmen, von der die Wahrnehmungen der verschiedenen Subjekte abhängen. Außerdem ist uns ja das Zustandekommen der Wahrnehmung durch die Einwirkungen einer Außenwelt selbst wissenschaftlich zugänglich: wir wissen, daß bestimmte physikalisch-physiologische Vorgänge — die uns selbst freilich wieder nur durch Wahrnehmungen unmittelbar zur Kenntnis gelangen — *Bedingungen* für das Entstehen der Wahrnehmungen des Mitmenschen sind. Es ist von vornherein höchst unwahrscheinlich, daß diese physikalisch-physiologischen Vorgänge *nur* innerhalb meiner Bewußtseinswelt existieren sollen, daß also das Zustandekommen der Wahrnehmungen eines anderen von gewissen Wahrnehmungen meines Bewußtseinsinhaltes abhängen sollte.

Über diese Schwierigkeit käme freilich der Solipsist hinweg, und wir haben ja schon darauf hingewiesen, daß ein folgerichtiges Zuendedenken des Bewußtseinsmonismus unweigerlich zum Solipsismus führen muß. Dieser kann auch im Grunde nie streng logisch widerlegt werden, aber seine unerhörte Unwahrscheinlichkeit versteht sich von selbst, so daß eben diese enge Verbindung mit dem Solipsismus ein neues Argument gegen den Bewußtseinsmonismus bildet.

Der sensualistische Positivismus krankt ferner noch an dem Übelstande, daß die Empfindungen gar nicht die letzten Elemente des Gegebenen sind. Es ist vor allem unmöglich, höhere psychische Phänomene auf sie zurückzuführen. Die positivistische Komplexauffassung von Ich und Substanz ist auch wegen ihres rein summativen Charakters, wegen der völligen Verkennung übergreifender Ganzheiten, abzulehnen.

Rehmkes Versuch, den Gegensatz von Außen- und Innenwelt überhaupt zu beseitigen und den Begriff der Immanenz zu diskreditieren, weil ihm ein raumhaftes Bild vom Bewußtsein als einem Gefäß samt Inhalt zugrunde liege, kann wohl auch nicht überzeugen. Der Gegensatz von Außen- und Innenwelt ist nicht damit widerlegt, daß das raumhafte Bild als falsch erwiesen wird, denn es soll ja eben nur ein *Bild* sein und nicht mehr. Die Behauptung, Wissen sei ein beziehungsloses Haben, weil im Selbstbewußtsein Subjekt und Objekt zusammenfallen, erscheint uns mangelhaft begründet: selbst wenn die Beschreibung des Selbstbewußtseins richtig wäre, muß doch in allen anderen Fällen der Erkenntnis zwischen Subjekt und Objekt getrennt werden. Schon die Polarität des Aktverhaltens, die das Urteil auszeichnet, sofern es entweder ein bejahendes oder ein verneinendes ist, zeigt, daß von einem Zusammenfallen des Erkennens mit seinem Gegenstande (in dem es diese Polarität nicht gibt) hier keine Rede sein kann. Und weiter: gerade wenn beim Selbstbewußtsein Subjekt und Objekt in *gewissem Sinne* zusammenfallen, müssen in allen anderen Fällen zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Wissendem und Gewußtem Beziehungen bestehen, wenn diese anderen Fälle vom Selbstbewußtsein unterschieden werden sollen. Denn Rehmke wollte doch nicht behaupten, daß alles Bewußtsein eigentlich Selbstbewußtsein sei.

Ebensowenig kann Dinglers uneingestandener, aber doch zweifellos vorhandener naiver Realismus befriedigen. Es ist hier nicht nötig, die Argumente noch einmal anzuführen, die schon seit dem Altertum gegen diesen Standpunkt zusammengetragen worden sind. Jedenfalls müssen wir an der Unterscheidung von Bewußtseinswelt und Außenwelt festhalten. Der Kampf gegen das Transzendente ist von keiner Seite gewonnen worden.

Der *Pragmatismus* macht zum mindesten in seiner gröberen Form das Erkennen zu sehr vom augenblicklichen Zweck abhängig, womit die Gefahr der Relativierung und der Skepsis verbunden ist. Wo er bewußt auf-

tritt, wo der Betreffende also gar nicht eine Wahrheit erkennen will, sondern bloß Handhaben für sein Tun sucht, da verliert das Denken jegliche Überzeugungskraft. Es ist durchaus richtig, daß das Erkennen nicht als eine Tatsache außerhalb des Lebens betrachtet werden darf, sondern als eine Komponente im Lebensganzen, daß es im Dienste des Lebens steht, eine Aufgabe zu erfüllen hat; aber eben um diese Aufgabe richtig zu erfüllen, darf es nicht vom augenblicklichen Nutzen abhängig gemacht werden, sondern muß das Streben nach absoluter Wahrheit immer mit sich tragen. Wo es dies nicht tut, wird das Denken in einem höheren Sinne unzweckmäßig.

Ähnlich wie beim Pragmatismus ein an sich berechtigter Gedanke durch falsche Anwendung in einen Irrweg hineinführt, liegt auch beim *Fiktionalismus* eine Überspitzung und zu weitgehende Verallgemeinerung eines fruchtbaren Prinzips vor. Wenn Vaihinger die Fiktion als bewußt falsche Annahme definiert und die methodische Bedeutung der Fiktion in manchen Wissenschaftsgebieten dargelegt hat, so war dies durchaus verdienstvoll; es geht aber keineswegs an, das Wesen der Erkenntnis überhaupt in der Fiktion sehen zu wollen, die Folge davon ist vielmehr trotz aller Ableugnungsversuche uferlose Skepsis — was denn sonst soll es sein, wenn Wahrheit geradezu als zweckmäßiger Irrtum definiert wird? Bewußt falsche Annahmen gebraucht man nur als Hilfsmittel, das letzte Ziel aber ist für jeden ernstlich Erkennenden die Erreichung der Wahrheit im absoluten Sinne. Vaihinger stellt freilich dies als illusorisch hin, weil das Wirkliche alogisch sei, aber dem ist entgegenzuhalten, daß das Erkennen ja nicht den Anspruch erhebt, die Wirklichkeit *abzubilden*; es kann auch in anderer Weise, wenn auch auf Umwegen, an das Wirkliche herankommen.

Der *relativistische Skeptiker* ist theoretisch ebensowenig zu widerlegen wie etwa der Solipsist. Vor allem kann er, wie Ed. May („Am Abgrund des Relativismus", 1941)

mit Recht betont, nicht durch den beliebten Satz widerlegt werden, daß er ja auch seine eigene Behauptung — es gebe keine absolute Wahrheit — nicht als Behauptung aufstellen dürfe; der Skeptiker erhebt ja gar nicht den Anspruch, daß seine skeptische Aussage absolut sicher sei, er stellt nur fest, daß anscheinend von keinem Satz überhaupt Sicherheit nachgewiesen werden könne, sagt aber nicht, daß alle Sätze — also auch sein eigner — falsch seien! Zum mindesten darf er dies nicht tun, wenn er wirklich folgerichtig ist.

Den Kampf gegen die relativistische Skepsis aber hält May, und auch darin müssen wir ihm zustimmen, für unbedingt nötig, denn der Relativismus führte zur Zersetzung, wie in der Wissenschaft so auch in anderen Lebensgebieten.

May sucht die Sicherung im wesentlichen auf den von Dingler eingeschlagenen Wegen.

Hierzu sei Folgendes festgestellt: der Begriff der Wahrheit ist nur sinnvoll, wenn Wahrheit absolut eindeutig ist; außerdem ist mit Wahrheit zweifellos das Treffen des wirklichen Sachverhaltes gemeint. Die Frage ist nur, wie dieses Treffen der Wirklichkeit garantiert werden kann. Übereinstimmung eines Urteils mit der Wirklichkeit kann niemals *Kriterium* der Wahrheit sein, denn diese Übereinstimmung müßte ja wieder durch ein Urteil festgestellt werden, das seinerseits zu überprüfen wäre und so fort ins Unendliche. Derselbe unendliche Regreß droht überhaupt bei jeglichem Kriterium der Wahrheit, mag dies nun Evidenz, Klarheit und Deutlichkeit oder was immer sein; denn immer müßte erst das Vorhandensein dieses Kriteriums selbst nachgewiesen werden. Es gibt also kein Kriterium der Wahrheit.

Es ist ferner Tatsache, daß eine Relativität des Erkennens in weiten Bereichen besteht: die rassische, völkische, geschichtliche, standesmäßige, individualpsychologische Bedingtheit des Erkennens ist nicht zu verkennen. Freilich braucht diese Relativität nicht skeptisch verstanden zu werden; wir verweisen wie schon öfter auf

den realistischen Perspektivismus E. Jaenschs, der in dieser Relativität nichts als die Teilerfassung verschiedener Seiten der Wirklichkeit, aber doch eben der Wirklichkeit erblickt. Bei den obersten Prinzipien ist nun diese Relativität praktisch aufgehoben, da sie das Resultat einer überall gleichartigen und denkbar allgemeinen Anpassung des Erkenntnisprozesses an die Wirklichkeit darstellen. Diese Anpassung unseres Erkennens an die Wirklichkeit ist eine vorwissenschaftliche Tatsache, sie liegt vor jeglicher erkenntnistheoretischer Erwägung, im naiven Stadium unseres Erkennens; erst gegenüber skeptischen Einwänden ist es nötig, eine exaktere Fundierung für den Wahrheitsbegriff in der Festsetzung der systembegründenden Sätze zu suchen, wie Dingler es tut, also den Zweifel durch Willensbeschluß abzuschneiden. Das heißt aber nicht, daß die Festsetzung willkürlich im Sinne freien Beliebens ist; der Fall liegt anders als bei der euklidischen Geometrie, deren Axiome ebenfalls das Ergebnis der Festsetzung sind, die aber nicht die einzig mögliche ist, weil nichteuklidische Geometrien ebenso denkbar sind — hier ist hingegen die Festsetzung eindeutig gebunden durch die vorangegangene Anpassung, denn der Sinn des Erkennens, das Treffen der Wirklichkeit, ist ja vorausgesetzt und verlangt unbedingte Eindeutigkeit, läßt also nicht verschiedene gleichberechtigte Systeme zu. Die Anpassung ist das Primäre, der Willensbeschluß schließt sich an.

Das bedeutet nun keine Sicherung vor Skepsis in dem Sinne, daß dadurch Skepsis unmöglich gemacht würde. Eine solche Sicherung gibt es wie gesagt nicht. Wer diesen Willensbeschluß nicht mitmachen will, kann weiterzweifeln (nämlich daran, daß durch die Anpassung und durch die auf ihr beruhende Festsetzung die Wirklichkeit getroffen wird). Aber wer den Willensbeschluß mitmacht, der wird eben nicht mehr zweifeln, denn dieser Willensbeschluß bedeutet ja nichts, als daß wir der erfolgten Anpassung in bezug auf das tatsächliche Treffen der Wirklichkeit das Vertrauen schenken wollen.

Es kommt also darauf an, ob wir die Festsetzung des Systems der obersten Prinzipien mitmachen wollen oder nicht. Wir müssen es tun, wenn wir mit unserem Erkennen die Wirklichkeit beherrschen wollen; insofern hat Dingler recht, wenn er die instrumentelle Bedeutung des Erkennens unterstreicht. Nicht mehr recht hat er, wenn er dem Erkennen *nur* eine instrumentelle und keine ontologische Bedeutung beimessen will und geradezu behauptet, es sei gar nicht imstande, die Wirklichkeit zu treffen. Wir müssen uns von dieser Resignation, durch die Dingler selbst die so stark angestrebte Sicherung des absoluten Wahrheitsbegriffes wieder entwertet, freimachen. Wie schon in der Kritik des Fiktionalismus hervorgehoben wurde, ist der irrationale Charakter des Wirklichen durchaus kein Grund, den Wirklichkeitsbezug der Erkenntnis anzuzweifeln. Erkennen ist ja kein Abbilden des Wirklichen, kann aber trotzdem weitgehend der Wirklichkeit angepaßt sein, so daß die Annahme berechtigt ist, daß es die Wirklichkeit intendiert, wie sie tatsächlich ist. Wer das Gegenteil behauptet, daß es die Wirklichkeit nicht treffen *könne*, widerspricht sich selbst; denn dann muß er ja schon wissen, wie die Wirklichkeit beschaffen ist — dieses Wissen wäre aber doch wieder selbst Erkenntnis, wenn es überhaupt in irgendeiner Weise formulierbar sein soll.

Der *historische Relativismus* ist insofern zweifellos berechtigt, als jede Weltanschauung und jedes Stadium der Wissenschaft in vielfachem Sinne zeitbedingt ist. Schon der Entwicklungsprozeß der Wissenschaft selbst bringt dies mit sich, denn die Annäherung an das Ziel jeder Wissenschaft wird nur schrittweise erreicht, die Erkenntnisse verschiedener Zeiten ergänzen sich; dabei spielen auch, wie gesagt, typologische, völkische, rassische Gegebenheiten eine ganze große, oft ausschlaggebende Rolle. Der historische Relativismus darf aber nie so weit gehen, auch die Grundlagen des Erkennens, die obersten Prinzipien, von denen wir eben sprachen, anzugreifen. Die durch geschichtliche und persönliche Bedingtheiten er-

zeugten Unterschiede aber können durch den realistischen Perspektivismus Jaenschs, von dem bereits öfter die Rede war, ungefährlich gemacht werden. Es handelt sich dann bei unseren Erkenntnissen zumeist um Teilansichten, deren jede für sich ihre Richtigkeit haben mag, aber nicht die ganze Wahrheit erfaßt.

Der *physikalische Positivismus* endlich ist abzulehnen, weil er zu ontologisch unmöglichen Folgerungen führt. Wenn die Relativitätstheorie nur mehr Relativbewegung, relative Raum- und Zeitbestimmungen ohne absoluten Hintergrund anerkennt, weil dieses Absolute der Messung nicht zugänglich ist, führt sie zu der Ungereimtheit, Relationen ohne entsprechende absolute Fundamente anzunehmen. (Wir sehen hier von der Möglichkeit ab, ein andersartiges Absolutum hinter den relativistischen Feststellungen zu suchen.) Und sofern Heisenbergs Unbestimmtheitsrelation auf letzte Elemente führt, die in manchen Hinsichten real unbestimmt sein sollen, liegt ebenfalls eine Ungereimtheit vor, da alles Reale konkret sein muß. Diese Sätze besagen nichts gegen die moderne Physik, sondern nur gegen gewisse naturphilosophische Voraussetzungen soll Einspruch erhoben werden. Beides läßt sich durchaus trennen.

Eine mögliche Deutung ist die fiktionalistische: wenn die heutige Physik zu derartigen Folgerungen führt, wenn sie weiterhin (darauf wird in diesem Zusammenhange besonders gern hingewiesen) weder beim Licht noch bei der Materie über den Widerspruch Korpuskel — Welle hinwegkommt, dann ist eben ihr ganzes Gebäude im letzten Grunde fiktiv, und die Realität wäre erst jenseits der Physik in einer metaphysischen Welt zu suchen, für die die physikalischen Modelle nur fiktive Symbole darstellen würden.

Diese Deutung ist oft versucht worden. Wir glauben aber nicht, daß sie notwendig ist. Lassen wir nämlich den positivistischen Grundsatz fallen, wonach nur das als physikalisch real angenommen werden darf, was wir messen können, so ergibt sich die Möglichkeit einer ab-

straktiven Deutung statt der fiktiven: die letzten Elemente müssen bestimmt sein, unsere Modelle reichen aber zur Konkretisierung nicht aus; sie brauchen deshalb nicht fiktiv im Sinne bewußt falscher, einen Widerspruch in sich enthaltender Annahmen zu sein. Dies wäre z. B. der Fall, wenn wir Licht und Materie tatsächlich Korpuskel und Welle zugleich sein lassen. Sind wir uns aber darüber klar, daß die Korpuskel- und die Wellenvorstellung bloße *Bilder* sind, so liegt in der Benutzung beider Modelle nebeneinander kein Widerspruch. Ähnlich wäre es eine fiktive Vorstellung, wenn wir die Ungenauigkeitsrelation für eine endgültige Beschreibung der Realität hielten; gehen wir aber vom physikalischen Positivismus ab, so können wir trotz der Unbestimmbarkeit von Ort und Impuls ihre reale Bestimmtheit jenseits der Meßgrenzen, wohl auch jenseits anschaulicher Vorstellungsmöglichkeit anerkennen, womit der Widerspruch verschwindet. Ähnlich braucht auch die physikalische Relativität nur für unsere Raum- und Zeitvorstellung zu gelten; die übliche Raum- und Zeitvorstellung der Physik *beruht* ja auf optischen Messungen, unser physikalisches Weltbild ist in raumzeitlicher Hinsicht durch unsere Messungen konstituiert, enthält daher das mit diesen Messungen (und ihrer Voraussetzung der konstanten Lichtgeschwindigkeit) zwangsläufig verbundene Element der Relativität. Das schließt aber nicht aus, daß jenseits der üblichen Raum-Zeitvorstellungen das eigentlich Reale der Physik absolut ist, wenn auch dieses Absolute nicht anschaulich, sondern nur höchst abstrakt durch unsere physikalischen Symbole erfaßt werden kann.

DIE PHILOSOPHIE DES IRREALEN GEISTES

Im nichtpositivistischen Lager versuchte zunächst der *Neukantianismus*, die Daseinsberechtigung einer von den Einzelwissenschaften verschiedenen Philosophie zu erweisen. Da seine Zeit im wesentlichen abgelaufen ist, brauchen wir uns nur kurz mit ihm zu befassen und begnügen uns mit den beiden Hauptrichtungen, der Marburger und der südwestdeutschen Schule.

Die *Marburger* Schule ist von dem Juden Hermann Cohen gegründet worden, der jahrzehntelang im wilhelminischen Deutschland das Ansehen eines Philosophiepapstes genoß. Er teilte mit dem Positivismus die ausgesprochen antimetaphysische Haltung, unterschied sich aber von ihm durch den reinen Apriorismus seiner Lehre. Diesen führte er viel einseitiger durch als Kant und maßte sich an, in dieser Richtung Kants System zu verbessern. Sein Ausgangspunkt ist das Faktum der Wissenschaften, nicht die Empfindungen, wie der sensualistische Positivismus wollte. Die Empfindung ist zwar da, aber sie ist das „Unbestimmte", das Irrationale. Alle Bestimmung kommt vom formenden Verstande. Während Kant der ratio eine doppelte Grenze gesetzt hatte, nämlich einerseits durch den vorgegebenen Stoff, wie ihn die Anschauung zur Verfügung stellt, andrerseits durch das Ding an sich, das hinter der Anschauung steht, wird hier die Anschauung durch den Verstand völlig aufgesaugt, das Ding an sich aber geleugnet. Von beiden bleibt nur ein irrationales x als Grenzbegriff; dem Ideal nach wäre der Gegenstand aus rein rationalen Bestimmungen aufzubauen, die wirkliche Erkenntnis aber bewegt sich in einem unendlichen Gange diesem Ziele zu. Sie tut dies in den mathematischen Naturwissenschaften; ihre Me-

thode ist nicht induktiv — denn so käme man nicht zur Allgemeingültigkeit —, sondern transzendental. Es werden nämlich theoretische Voraussetzungen zugrunde gelegt, letzte von der Erfahrung unabhängige Prinzipien der menschlichen Vernunft, aus denen die Folgerungen abgeleitet werden; diese Grundprinzipien haben hypothetischen Charakter. Aus ihnen werden die Phänomene erklärt. Die empirische Beobachtung hat nur die Bedeutung, die in begrifflicher Klarheit zugrunde gelegten Theorien zu bestätigen. Erfahrung bedeutet Hervorbringen des Gegenstandes; der Gegenstand ist nicht, er wird erst durch das Gedachtwerden. Die apriorischen Denkformen Kants werden hier zu Akten der Gestaltung, auch Raum und Zeit sind nicht statisch gegebene Anschauungsformen, sondern werden erst im Denken erzeugt. Mit diesem Erzeugungscharakter des Erkennens hängt es zusammen, daß die Infinitesimalmethode in das System Cohens einbezogen wird: Erzeugung aus dem unendlich Kleinen statt aus der Empfindung. Im späteren Stadium der Lehre Cohens wird die erzeugende Kraft des Denkens noch stärker herausgekehrt: nur das Denken kann erzeugen, was als Sein gelten darf, es gibt kein Gegebenes außer ihm.

Dieser auf die Spitze getriebene Rationalismus muß auch die Ethik einbeziehen. Sie ist nur die Logik des Willens. Das Denken, das die Bewegung mit sich führt, verwandelt sich selbst in Wollen und Handlung. Der reine Wille setzt sich eine unendliche Aufgabe, die Idee; das Denken der Idee wird unmittelbar lebendiges Tun, wird Akt. Darin liegt das letzte Individuelle. Andrerseits ist der Einzelmensch Glied der Menschheit. Die Verbindung des Individualismus mit dem kosmopolitischen Weltbürgertum, die für die westlich-jüdische Demokratie des liberalen Zeitalters so charakteristisch war, findet hier theoretische Rechtfertigung.

Auf die Fortbildung der Gedanken Cohens durch Natorp und Cassirer einzugehen, erübrigt sich hier.

Für Cohen bezeichnend und wohl auf die spezifisch jüdische Veranlagung zurückzuführen ist die groteske Einseitigkeit, mit der bei ihm die Vernunft alles aus sich heraus erzeugt. Der zutreffende Gedanke, daß das Erkennen nicht Abbilden ist, wird damit in maßloser Weise übersteigert. Völlig unklar bleibt dabei die Rolle des Grenzbegriffes x, an dem sich aber deutlich zeigt, wie der Versuch rein rationalistischer Erzeugung des Wirklichen aus dem Denken zum Scheitern verurteilt ist. Wenn er auch zu einem blassen Schemen herabsinkt, stellt er doch das verschämte Zugeständnis dar, daß die vom Denken vorgefundene Wirklichkeit eben doch nicht schlechthin wegeskamotiert werden kann.

E. Jaensch vergleicht Cohens überspitzten Rationalismus mit der altjüdischen „Memrahlehre", der Lehre von einem substratlosen Geist, der kein wirklicher Geist ist, der aber gleichwohl alles Wirkliche aus sich heraus erzeugt. Diese Grundanschauung legte Cohen durch eine gewaltsame Umdeutung in die Philosophie des deutschen Idealismus hinein, besonders in diejenige Kants, indem er dessen Begriff des Transzendentalen im Sinne jener Lehre umdeutete. Grunsky erinnerte daran, daß das talmudische Denken durch einen absolut widersinnigen Formalismus ausgezeichnet ist, der von jedem konkreten Sinn, von jeder Wirklichkeit absieht, und findet den gleichen Geist bei Cohen wieder; und der Jude Klatzkin konstatiert schon 1921 bei Cohen das vorwaltende Streben zur Konstruktion, das Erkennen aus einem bestimmt gerichteten Willen heraus als etwas für den jüdischen Geist besonders Kennzeichnendes.

Während in der Marburger Schule des Neukantianismus die reine Vernunft zum erzeugenden Prinzip wird, treten in der *südwestdeutschen* Schule die absoluten *Werte* in den Vordergrund. An Stelle der Logisierung der Ethik kann man hier von einer Ethisierung der Logik sprechen. Schon bei W. Windelband gewinnt der Begriff des Sollens eine zentrale Bedeutung, auch die Erkenntnis-

theorie ist ihm Wertdisziplin wie Ethik und Ästhetik, Philosophie überhaupt die Lehre vom „Normalbewußtsein", d. h. von dem auf Normen gerichteten Bewußtsein; damit ist sie zugleich Kulturphilosophie, da die Kultur durch die Werte und ihre Verwirklichung konstituiert wird. Während bei Cohen die mathematische Naturwissenschaft Voraussetzung des philosophischen Systems ist, werden von W. den „nomothetischen" Wissenschaften, d. h. den exakten Wissenschaften, die allgemeingültige Gesetze aufsuchen, die „idiographischen" gegenübergestellt, denen es auf das Einzige, Einmalige ankommt, wie dies besonders in der Geschichte der Fall ist; das Einmalige aber interessiert je nach seinem Verhältnis zu den allgemeingültigen Werten, diese bilden das Auswahlprinzip der Geschichte, was ihrer Verwirklichung dient, ist geschichtlich bedeutsam.

Heinrich Rickert suchte diese Vorstellungen erkenntnistheoretisch tiefer zu fundieren. Sein Ausgangspunkt gemahnt scheinbar an die positivistische Immanenztheorie: es gibt nur ein in der Vorstellung Gegebensein, das Sein der Objekte ist nichts, wenn es nicht Bestandteil eines bejahenden Urteils ist. Aber der Begriff der Immanenz ist hier so weit gefaßt, daß darunter nicht nur das Phänomenale, sondern auch das Reale der Einzelwissenschaften fällt. Das ist dadurch möglich, daß die Immanenz nicht auf das reale Einzelsubjekt, sondern auf ein irreales „erkenntnistheoretisches Subjekt" bezogen erscheint. Aus der Wirklichkeit des individuellen Subjektes tritt die überindividuelle, irreale Subjektform heraus, das „Bewußtsein überhaupt", der „reine" Begriff des subjektiven Korrelates zu einer „Erkenntnis überhaupt". Wird so aus der erkenntnistheoretischen Betrachtung alles empirisch Individualpsychologische ausgeschaltet, dann erweist sich die Erkenntnis — und damit wird vollends der scheinbar positivistische Ansatz überwunden — als Anerkennung eines vom Subjekt unabhängigen Transzendenten, das aber kein wirkliches Ding an sich ist. R. will sogar die Unmöglichkeit eines solchen Dinges

an sich beweisen, denn „Sein" ist ja, wie schon erwähnt, nichts als Bestandteil eines bejahenden Urteils und daher unabhängig vom Urteilssubjekt undenkbar. Vielmehr ist jenes vom Subjekt unabhängige Transzendente etwas Unwirkliches, ein Sollen, der theoretische Wert der Wahrheit. Allein dieses Sollen verleiht der Erkenntnis Objektivität, macht es möglich, „Gegenstände" zu bilden. Dieses Sollen hat kein wie immer geartetes Sein, auch kein ideales (wie es z. B. das Sein der mathematischen Gegenstände und der Universalien ist). Die Werte sind überhaupt nicht, sie *gelten*. Das Erkennen aber ist nicht passives Schauen dieser irreal geltenden Werte — daher Rickerts Gegnerschaft gegen die Phänomenologie und gegen jede Art von Intuitionsphilosophie — vielmehr ist es aktive Stellungnahme; in ihm steckt ein voluntaristisches (willensmäßiges) Moment, der Begriff der Freiheit bekommt schon in der Sphäre des Erkennens erhöhte Bedeutung, der Primat der praktischen Vernunft gilt schon innerhalb der Theorie. Unser innerstes Wesen ist die Tat.

Wie bei Windelband ist auch für R. die Kultur Auswahlprinzip der Geschichte, deren Verfahren wertbeziehend sein muß.

Der südwestdeutschen Schule steht Bruno Bauch nahe.

Die Kritik wird schon den Ausgangspunkt Rickerts beanstanden müssen. Transzendent Seiendes soll unmöglich sein, weil „Sein" nur im bejahenden Urteil vorkommt. Hieran ist, wie Brentano gezeigt hat, richtig, daß der Begriff Sein auf existenzbejahende Urteile zurückgeht; Sein ist keine Eigenschaft der Dinge (man denke an Kants Beispiel von den hundert möglichen und den hundert wirklichen Talern, die sich in nichts unterscheiden), sondern wird ihnen nur zugesprochen, sofern sich auf sie ein derartiges Urteil mit Recht bezieht. Brentano nennt daher den Seinsbegriff „reflex" auf die Existentialurteile. Aber diese Genesis der Begriffsbildung

darf nicht so gedeutet werden, daß nun auch der *Sinn* des Begriffes diese Beziehung zum urteilenden Subjekte mit enthalte; vielmehr ist es der Sinn, der gemeinte Inhalt des Seinsbegriffes, daß das Reale *unabhängig* vom Urteilsakt existiert, diesem gegenüber jedenfalls transzendent ist. Diese Urteilstranszendenz hat vor allem Nic. Hartmann herausgestellt, worauf noch zurückzukommen sein wird. Sie fällt nun allerdings noch nicht mit ontologischer Transzendenz im Sinne des Dinges an sich zusammen, ermöglicht aber diese jedenfalls gegenüber dem Bedenken Rickerts.

Wenn dann von Rickert die Immanenz ausgeweitet werden soll durch die Konstruktion des „erkenntnistheoretischen Subjektes", so ist dieser Ausweg nur dadurch nötig geworden, daß eben die echte Transzendenz der Urteilsbeziehung nicht erkannt wurde. Er kann aber nicht hingenommen werden, da dieses „erkenntnistheoretische Subjekt" ein rein fiktiver Begriff ist. Mit diesem Begriff ebenso wie mit den nur „geltenden" Werten, sowie mit den ideal seienden Gegenständen wird ein dem Realen gegenüberstehendes Reich des rein Geistigen aufgebaut, das eine gänzlich überflüssige Überbauung des Wirklichen durch ein schemenhaftes Reich des Unwirklichen darstellt. Schon die idealen Gegenstände sind abzulehnen. Wenn verschiedene Subjekte dasselbe — z. B. ein Universale — meinen, so ist damit noch nicht gesagt, daß das Gemeinte auch existieren muß. Die spezifische Identität der Gedanken beweist noch nicht numerische Identität eines diesen vielen Gedanken der Einzelsubjekte korrelaten Objektes. Noch mehr als das Sein der idealen Gegenstände aber muß der Begriff des bloßen Geltens im Gegensatz zum Sein zurückgewiesen werden, sofern er seiner bloß relativen Bedeutung (Gelten *für* ein Subjekt) entkleidet und verabsolutiert werden soll. Der Versuch, diese im Wesen des Geltungsbegriffes liegende Relation durch die Einführung eines erkenntnistheoretischen Subjektes wiederherzustellen, für das dann jeweils ein Satz gelten soll, kann wegen

der schon hervorgehobenen Fiktivität dieses Begriffes ebenfalls keine befriedigende Auskunft darstellen.

Wie sehr aber die Aufrichtung eines irrealen Gegenreiches gegen die Wirklichkeit den Forderungen der Gegenwart zuwiderläuft, wird uns erst deutlich werden, wenn wir die Stellungnahme von E. Jaensch, H. Heyse, A. Baeumler, E. Krieck zu diesem Problem kennenlernen.

Ganz ähnliche Einwände gelten auch gegen eine zweite Gruppe von Denkern, die durch die Anerkennung idealer Gegenstände und des reinen Denkens, durch ihren Apriorismus und ihre antipsychologische Einstellung in die Nähe des Neukantianismus rücken, aber auf ganz andere Wurzeln zurückgehen. Wir meinen die *Gegenstandstheorie* und die *Phänomenologie*.

In letzter Linie lassen sich diese beiden Theorien auf den Begriffsrealismus der Scholastiker zurückleiten. Ein späteres Zwischenglied ist die Philosophie des katholischen Priesters B. Bolzano (gest. 1848), der in seiner Logik „Sätze an sich" und „Vorstellungen an sich" annimmt; diese existieren zwar nicht, aber sie „bestehen" unabhängig von denkenden Subjekten und werden nicht dadurch vervielfacht, daß sie von mehreren Subjekten gedacht werden. Sätze an sich werden zu „Wahrheiten an sich", wenn sie etwas aussagen, wie es ist.

Unmittelbarer Ausgangspunkt für Gegenstandstheorie und Phänomenologie ist aber die Frühphase der Philosophie Franz Brentanos. Auch dieser behandelte damals, wie er selbst feststellt, „Inhalte von Urteilen, als wenn sie Dinge . . . werden könnten. Damals wurde mir ein gewesener Mensch, ein zukünftiger Mensch zu einem Gegenstande der Anerkennung und Möglichkeiten und Unmöglichkeiten ließ ich . . . in unendlicher Vielheit von Ewigkeit bestehen". Br. ging aber nicht von der Logik, sondern von der Psychologie aus, die ihm auch späterhin die Grundwissenschaft der Philosophie blieb. Seine psychologische Methode war nicht experimentell, sondern

„deskriptiv"; die Beschreibung der psychischen Phänomene weist als ihr wesentlichstes Merkmal die „Intentionalität" des Aktverhaltens nach. Alles Psychische ist ein Akt, der sich in eigentümlicher Weise, „intendierend", auf einen Gegenstand bezieht. Darin liegt das Wesen des Bewußtseins, und damit hängt es zusammen, daß Br. kein unbewußt Psychisches kennt. Er unterscheidet drei Arten des psychischen Aktverhaltens: Vorstellen, Urteilen, Gemütsbeziehungen. Diese verschiedenen Weisen des Aktverhaltens beziehen sich aber jedenfalls auf einen bestimmten *Gegenstand*; außerdem kommt ihnen nach der frühen Auffassung Brentanos ein bestimmter *Inhalt* zu (mentale Inexistenz im Sinne des Aristoteles und der Scholastiker). Zu diesen Inhalten gehören nun auch die „entia rationis" wie das Nichtsein eines Dinges, die Möglichkeit, Unmöglichkeit von etwas usw.; und diese wurden damals von Br. selbst wie extramentale Gegenstände behandelt. Er lehrte also die Existenz nichtrealer Gegenstände. Hier knüpft die gesamte ältere Schülergeneration an, so Marty mit seinen Inhalten, so Meinong mit seinen „Objektiven" und „Dignitativen", so Husserl mit seinen „Sachverhalten" und „idealen Gegenständen".

Brentano selbst hat sich später von dieser Vorstellung völlig freigemacht. Sein wichtigstes Gegenargument ist der Hinweis darauf, daß die Annahme nichtrealer Gegenstände zur Absurdität unendlicher Vielheiten führe: die Möglichkeiten, Unmöglichkeiten usw. würden in definitiv unendlicher Menge vorhanden sein, eine aktuell unendliche Menge aber sei absurd. Wer die Tatsachen nüchtern beobachte, müsse zugeben, daß wir niemals etwas andres als reale Dinge zu Gegenständen unseres Denkens machen. Es gebe nicht verschiedene Arten des Seins, sondern nur eine Art, eben das Reale; wohl aber gebe es verschiedene Arten der psychischen Beziehung auf das Reale und darauf sind die angeblich verschiedenen Seinsarten zurückzuführen. Begriffe wie Sein, Nichtsein u. ä. sind „Reflexbegriffe", werden einem Gegenstande beigelegt, sofern sich richtige Urteile der betreffenden Art darauf beziehen,

haben aber keinen objektiven Hintergrund. Ähnlich ist „gut" oder „schön" nichts Objektives, sondern wird in den Akt zurückgebogen; diese Begriffe sind reflex auf die entsprechenden Wertakte. Wahr, gut, schön sind keine Eigenschaften der Dinge, auch keine Glieder eines für sich bestehenden Wertreiches, alle entia rationis sind Fiktionen, deren Zweck in der sprachlichen Abkürzungsmöglichkeit liegt.

Besonders Meinong und Husserl wandten gegen Brentano ein, er sei „Psychologist". Dieser Vorwurf ist insofern nicht berechtigt, als Brentano grundsätzlich die logische Gültigkeit von der psychologischen Tatsächlichkeit trennt. Nur wenn Brentano die Sicherung der Erkenntnis durch Evidenz, also durch ein psychologisches Merkmal gewisser Urteile versucht, ist er von diesem Vorwurf nicht freizusprechen.

Während Brentano in seinem späteren Schaffen nur eine Art von Gegenständen, nämlich die realen, kennt und die angeblichen Unterschiede des Seins auf die des psychischen Aktverhaltens zurückführt, beruht die *Gegenstandstheorie* von Alexius Meinong gerade auf der Voraussetzung, daß jeder Art des psychischen Verhaltens eine bestimmte Art von Gegenständen entsprechen müsse. Er gliedert die psychischen Phänomene, die „Elementarerlebnisse" in etwas anderer Weise als Brentano: 1. Vorstellen, 2. Denken oder „Meinen", das wieder entweder ein Urteilen oder ein bloßes Annehmen sein kann, 3. Fühlen, 4. Begehren. Jeder dieser vier Arten entsprechen nun bestimmte Gegenstandsgruppen: dem Vorstellen die „Objekte", unter denen wieder die realen und die nichtrealen unterschieden werden; zu den nichtrealen Gegenständen gehören die Relate, z. B. „Verschiedenheit", „Ähnlichkeit" usw. — sie sollen nicht existieren, aber „bestehen", wie einst Bolzano gelehrt hatte. Dem „Meinen" entsprechen die „Objektive" wie „Sein" und „Sosein"; sie sind im Vergleich mit den nichtrealen Objekten ideale Gegenstände höherer Ordnung. Dem Fühlen werden die „Dignitative" als extramental bestehende

Gegenstände zugeordnet, d. s. die Werte wie wahr, gut, schön; dem Begehren endlich die „Desiderative" (Sollen, Zweck).

Das evidente Erkennen bezieht sich nach Meinong auf einen dem Erlebnis transzendenten Gegenstand, deshalb ist ihm die Existenz der realen Gegenstände unabhängig vom Subjekt ebenso gewiß wie der Bestand idealer Gegenstände (ebenfalls unabhängig vom Subjekt).

Die Ablehnung dieser idealen Gegenstände ergibt sich aus dem früher Gesagten von selbst. Um nur ein Beispiel herauszugreifen: selbst wenn man dem „Sosein" eine selbständige Bedeutung neben dem Sein einräumt, ist damit nichts für das Bestehen idealer Gegenstände gewonnen; dieser Begriff wäre dann in demselben Sinne reflex auf die prädikativen Urteile wie der Seinsbegriff auf die Existentialurteile, und auch die prädikativen Urteile bezögen sich wieder nur auf die realen Gegenstände, deren „Sosein" ebensowenig außer ihnen Bestand hätte wie ihr Sein.

Die Gegenstandstheorie Meinongs hat ein viel verborgeneres Dasein geführt als ihre Schwestertheorie, die *Phänomenologie*. Vielleicht hängt dies damit zusammen, daß deren Begründer ein Jude war. Man kann sagen, daß die Phänomenologie mit ihrem Anspruch, Philosophie als strenge Wissenschaft erst ermöglicht zu haben, jahrzehntelang eine ähnlich beherrschende Rolle spielte wie vorher der Marburger Neukantianismus, dessen Ruhm allmählich zu verblassen begann. Der jüdische Philosophiepapst Cohen wurde durch den Juden Edm. Husserl abgelöst. Der suggestive Einfluß seiner mit dem Anschein größter Exaktheit vorgebrachten Lehre, z. T. vielleicht ihre Schwerverständlichkeit und der komplizierte Apparat, mittels dessen sie aufgebaut wurde, verschaffte ihr einen Nimbus, dem auch viele Nichtjuden erlagen.

Husserl ging wie Meinong von Brentano aus und übernahm zunächst dessen Methode der deskriptiven Psycho-

logie, eröffnete aber schon im 1. Band seiner „Logischen Untersuchungen" (1900) einen heftigen Kampf gegen den Psychologismus: das psychologische Verfahren wird vom idealen logischen scharf getrennt, dieses bezieht sich nur auf die Gegenstände, nie auf die Akte. Wäre die Psychologie Grundlage der Logik, so wären die logischen Gesetze empirisch, hätten bloß den Rang von Wahrscheinlichkeitssätzen. Sie sind auch nicht normative Wendungen psychologischer Tatsachen, denn auch damit hätten sie psychologischen Charakter. Die reine Logik hat es lediglich mit „Sätzen", nicht mit psychischen Urteilsakten zu tun. Sie gehört zusammen mit der Mathematik in die Sphäre des Idealen, ihre Sätze gelten für jedes mögliche Bewußtsein.

Ist also Psychologie als Voraussetzung der Logik zu streichen, so gibt es doch eine „reine" Deskription, die nicht Erlebnisse von empirischen Personen betrifft, sondern das eigentliche Wesen der Phänomene; sie wird als Phänomenologie bezeichnet. Ihre Methode ist die Wesensschau, die immer auf ideale Gegenstände bezogen ist. Die Eigenberechtigung idealer Gegenstände wird gegen Empirismus und Nominalismus mit Nachdruck verteidigt; die „Bedeutungen" bleiben identisch dieselben, gleichgültig ob und von wem sie gedacht werden (wie bei Bolzano). Wenn wir ein Merkmal der Dinge wahrnehmen, können wir uns auf das Spezifische dieses Merkmals beziehen und meinen dann nicht dieses hic et nunc vorhandene Merkmal, sondern seine Idee, nicht dieses Rotmoment, sondern *das* Rot, das spezifisch betrachtet immer dasselbe ist. Diese idealen Bedeutungen können erschaut werden, und zwar in evidenter Wesensschau. So ist, bei aller Berührung mit dem Apriorismus der Neukantianer, das Erkennen in der Phänomenologie dadurch völlig anders als bei diesen gekennzeichnet, daß es den Charakter einer passiven Schau annimmt. Es ist anschauungsmäßig fundiert im Gegensatz zur Lehre der Marburger, die es völlig unabhängig von der Anschauung arbeiten lassen, es ist passives Entgegennehmen ideal-

seiender Bedeutungen im Gegensatz zur Aktivität des Erkennens bei den Südwestdeutschen.

Die Phänomenologie hat es nicht wie die Psychologie mit den realen Akten zu tun, sie „reduziert" die realen Tatsachen, die uns in der „natürlichen Einstellung" entgegentreten. Die Welt der natürlichen Einstellung, in der sich auch andere neben mir befinden, bzw. die sich darauf richtende Daseinsthesis wird „ausgeschaltet" oder „eingeklammert", „außer Kraft gesetzt". Die Daseinsthese verschwindet dabei nicht, wir machen jedoch von ihr keinen Gebrauch. Wenn nun die ganze Welt eingerechnet uns selbst ausgeschaltet wird, so bleibt als Residuum eine neue Seinsregion, die des Wesens des „reinen Bewußtseins überhaupt". Dies eben ist die Sphäre der Phänomenologie, die keine empirische, sondern apriorische Wissenschaft ist.

In einer späteren Phase seines Denkens hat H. die idealen Gegenstände nicht mehr als absolut seiende Entitäten behandelt, sondern als Gebilde, die aus Bewußtseinsakten hervorgehen und auf sie seinsrelativ sind. Darin könnte man eine Annäherung an die Altersphilosophie Brentanos erblicken.

Der Grundfehler der Phänomenologie scheint uns darin zu liegen, daß die Wesensschau auf rein intuitivem Wege apriorische und notwendige Erkenntnis (unter Ausschaltung der Daseinsthese) erbringen soll. Darin liegt ein Widerspruch, denn Anschauung kann niemals unmittelbar notwendige Erkenntnis liefern, dies kann einzig und allein das urteilende Verhalten. Die vermeintlich apriorischen Wesensanalysen sind doch in gewissem Sinne empirisch-psychologische Feststellungen, deren scheinbar apriorischer Charakter darauf beruht, daß wir in vorstellungsmäßiger Variation sofort alle psychologisch möglichen Fälle durchlaufen können. Daß z. B. Orange zwischen Rot und Gelb liegt, wird uns anschaulich und trotzdem „allgemeingültig" aus dem raschen Durchlaufen der Nuancen zwischen Rot und Gelb in der Phan-

tasie zum Bewußtsein gebracht; von wirklicher Apriorität kann dabei keine Rede sein. Auch der Hinweis auf die Identität des Spezifischen, das wir intendieren, beweist nichts; wohl können wir — was Brentano übersehen hat — auch Spezifisches meinen und (im unvollständigen Vorstellen) zum Gegenstand unseres Denkens machen, aber damit ist nicht gesagt, daß es dieses Spezifische als einen idealen Gegenstand nun auch extramental gibt und daß wir das Wesen dieses Gegenstandes „erschauen". Gegen die idealen Gegenstände Husserls gilt sinngemäß auch die Kritik Brentanos.

Das „reine Bewußtsein" überhaupt, das wir schon bei Rickert vorfanden, haben wir bereits dort als fiktiven Begriff bezeichnet, der nicht geeignet ist, einen Bezugspunkt für das „Gelten" zu bieten.

Die schwersten Bedenken aber müssen gegen die „Einklammerung" der Wirklichkeit erhoben werden. Wenn Husserl nur dadurch Philosophie zu einer strengen Wissenschaft machen zu können glaubte, daß er sich um die Wirklichkeit nicht kümmerte; wenn er behauptete, alle Philosophie, die dies noch tue, sei naiv; wenn er die Schau des eigentlich Wesentlichen davon abhängig machte, daß alles ausgeschaltet werde, was lebendig und konkret ist — so liegt darin in ganz anderer Formulierung doch wieder dieselbe Mentalität vor wie bei Cohen. Wir finden hier wieder den substratlosen Geist, der gespensterhaft hinter der Wirklichkeit steht und wichtiger genommen wird als diese selbst; wir finden auch wieder den abstrakten Formalismus, der trotz der behaupteten intuitiven Erfassung des Wesens die Zugänge zur Lehre Husserls gleichsam verbarrikadiert und ihr den Charakter einer esoterischen Geheimlehre verleiht, wie ja auch der ganzen Schule der Phänomenologie deutlich etwas Sektenartiges anhaftete.

Andere Wesenszüge des jüdischen Geistes lassen sich bei dem einst vielgerühmten Max Scheler erkennen. Er war Halbjude, was ihn nicht hinderte, im Katholizismus,

zu dem der als Protestant Erzogene übertrat, zeitweise eine führende Rolle zu spielen; zuletzt aber wurde er ein Gegner der Kirche und des Theismus überhaupt. Dieselbe Wandlungsfähigkeit, die ihm eine Spürnase für das gab, was gerade Mode war, und seiner Schriftstellerei etwas Schillerndes, Dilettierendes verlieh, zeigte sich auch in seiner philosophischen Entwicklung. Er begann als Schüler Euckens, wurde später Anhänger Husserls und endete als Lebensphilosoph. Uns geht hier seine zweite, phänomenologische Phase an. Die spätere Hinwendung zur Lebensphilosophie ist schon in ihr vorbereitet dadurch, daß im Gegensatz zu Husserl das Gefühl den Vorrang vor der ratio bekam. Das Emotionale nimmt Erkenntnischarakter an, ja die rationale Erkenntnis selbst beruht auf emotionalen Akten. Durch solche emotionale Erkenntnisakte werden vor allem die Werte zugänglich. Diese sind nicht relativ, sondern absolut; sie sind nicht rein formalistisch zu begründen wie bei Kant, vielmehr gibt es materiale Werte. Trotzdem ist das Wertbewußtsein apriorisch, aber ohne die damit bei Kant verbundene Subjektivität; die Werte sind vielmehr objektiv, sie sind nichts in mir, sondern etwas mir Gegenüberstehendes. Die Ethik soll weder autonom noch heteronom sein, die verpflichtende Kraft liegt weder im Ich noch in einer anderen Person, sondern in absoluten objektiven Werten. Daß diese trotz ihres materialen und objektiven Charakters apriori erkannt werden können, liegt daran, daß sie mittels der phänomenologischen Methode der Wesensschau erfaßt werden; dieses Wertschauen aber beruht auf wertfühlenden Akten. Mit dem passiven Charakter der Wesensschau hängt es zusammen, daß die Werte nicht, wie nach der Lehre der südwestdeutschen Neukantianer, nur *gelten*, sondern als echte *Tatsachen*, und zwar als den Dingen anhaftende Qualitäten aufgefaßt werden.

Eine bewußte Weiterführung der materialen Wertethik Schelers stellt Nic. Hartmanns Ethik dar: Werte sind ihm nichtreale, ideale Gebilde im Sinne der platonischen

Idee oder der scholastischen Essenz, die absolut, d. h. unabhängig vom Subjekt und seinen Akten sind. Das soll bewiesen werden durch die „aller Willkür enthobene Unverrückbarkeit" und „Unverschiebbarkeit" der echten Werte, durch ihre Eigengesetzlichkeit. Sie entspringen nicht der Spontaneität des Subjekts, sondern werden durch dessen Wertgefühl nur erfaßt. Sie haben qualitativen Charakter. Ihre Absolutheit bedingt die Ablehnung des Wertrelativismus. Werterkenntnis ist echte Seinserkenntnis. Wären die Werte nur relativ auf das Subjekt, so wäre jedem Relativismus Tür und Tor geöffnet. Die Entdeckung neuer Werte ist keine Veränderung dieser selbst, keine Umwertung, sondern nur eine Verschiebung des Wertbewußtseins. Das Erfassen der Werte ist apriorisch, intuitiv und emotional.

Auch abgesehen von den Werten hält N. Hartmann an der Annahme nichtrealer Gegenstände fest. Doch ist damit die Bedeutung seiner Philosophie nicht erschöpft, vielmehr zeigt sich gerade bei ihm eine sehr entschiedene Hinwendung zur Realität, weshalb wir diesen Forscher erst in einem späteren Zusammenhange ausführlicher behandeln wollen.

Auch M. Heidegger, der von der Phänomenologie ausgegangen ist, entwuchs ihr mehr und mehr durch die Hinwendung zur Existenzphilosophie, soll daher zunächst noch nicht besprochen werden.

Es bleibt hier nur mehr übrig, die phänomenologische Wertphilosophie einer kurzen Kritik zu unterziehen. Maßgebend dafür sind die gleichen Gesichtspunkte wie für Wesensschau überhaupt. Wie ideale Gegenstände überhaupt, so sind auch Werte, als objektiv bestehende Wesenheiten gedacht, eine unzulässige Hypostasierung. Daran wird auch nichts geändert, wenn sie — als eine Art universalia in re — als den Dingen anhaftende Eigenschaften gedeutet werden. Nur der naiven Einstellung erscheint der Wert als Eigenschaft der Dinge. Er ist es ebensowenig wie das Sein: wie, nach dem berühmten

und schon zitierten Kantischen Beispiel, 100 wirkliche Taler qualitativ nicht anders sind als 100 mögliche, so ist „schön" z. B. keine Eigenschaft, die dem schönen Dinge noch außer seinen übrigen Qualitäten zukommt, sondern *gründet* sich in diesen, sofern sie ein berechtigtes Wertgefühl ästhetischer Art auslösen.

Außerdem ist noch der Begriff emotionaler Erkenntnis zu beanstanden. Rein gefühlsmäßiges Erfassen ist erkenntnistheoretisch immer verdächtig; es gibt keinerlei Kriterium, das die Treffsicherheit derartiger Gefühle auch nur im geringsten garantiert. Wir kommen darauf noch später bei der Betrachtung der Erkenntnislehre N. Hartmanns zurück.

Im ganzen genommen stellt die Betonung der emotionalen Sphäre ein Element dar, das vom Rationalismus des reinen Geistes überleitet zur irrationalistischen Lebensphilosophie, der wir uns nunmehr zuwenden.

Sofern es sich hier um einen Vorstoß des Irrationalismus handelt, liegt zweifellos eine geistesgeschichtliche Parallele zum Expressionismus in der Kunst vor. Die Vorläufer der modernen Lebensphilosophie sind zunächst in der Romantik zu suchen, die den Kampf gegen den Rationalismus der Aufklärung eröffnet hatte, das Leben zum Zentralbegriff erhoben (Schelling), den Gedanken der Einfühlung geäußert (Schellings „intellektuelle Anschauung") und die Dynamik des heraklitischen Fließens gegen die Statik der klassischen Epoche ausgespielt hatte. Sogar der logische Begriff selbst war im dialektischen Verfahren Hegels in diese Dynamik einbezogen worden.

Sodann müssen Schopenhauer, der den Verstand zugunsten des blinden Willens entthronte, und Nietzsche, der Verehrer Heraklits und Verächter der Logik, unter die geistigen Ahnherren der Lebensphilosophie gereiht werden (was freilich keiner erschöpfenden Charakteristik dieser Großen gleichkommen soll!).

Auch Wilhelm Dilthey hat der Lebensphilosophie wesentliche Anregungen gebracht; so wenn er die Psychologie, insbesondere die Erfassung des Fremdseelischen, ganz auf den Begriff des „Verstehens" aufbaute und diesen in Gegensatz zu kausaler Erkenntnis stellte, wenn er auch das Geschichtliche durch erlebendes Verstehen zugänglich machen wollte, wenn er im Seelenleben das Schwergewicht auf das Emotionale legte und die metaphysischen Systeme in letzter Linie von der Gemütsverfassung ihrer Träger ableitete. Den rationalen Geist allerdings verdammte er nicht wie die eigentlichen Lebensphilosophen, das Denken ist ihm selbst eine wichtige Funktion des Lebens, der Geist wird in das Leben

hereingenommen, aber nicht negiert. Auch die starke Betonung des Strukturgedankens macht es unmöglich, Dilthey schlechthin unter die Lebensphilosophen zu stellen.

Wieder anders ist die Beziehung zwischen Leben und Geist bei Rudolf Eucken, der zwar mit prophetenhafter Gebärde in den Kampf für die Innerlichkeit und für das Erleben der Welt als Ganzen eintrat, sich dagegen wehrte, die Welt durch den reinen Intellekt in ein System bloßer Beziehungen zu verwandeln, der aber andererseits doch wieder das Leben nicht zur letzten Instanz machen wollte, sondern es an einer höheren, transsubjektiven Geisteswelt auszurichten strebte. Diese ist aber nicht als etwas Unwirkliches gedacht wie bei Neukantianern und Phänomenologen, sondern etwa im aristotelischen Sinne *realer* metaphysischer Geistsubstanzen.

Entscheidend aber wurde die Lebensphilosophie Deutschlands beeinflußt durch den in Frankreich lebenden Juden H. Bergson, der die Erlebniswirklichkeit ebenso wie die metaphysische Außenwelt als kontinuierlich fließendes Geschehen schilderte und dem begrifflichen Verfahren des Verstandes vorwarf, dieses fluktuierende Geschehen in starre Schemata zu pressen. Dies sei zwar unter dem Zwange des praktischen Handelns notwendig (Pragmatismus, aber nur bezogen auf das rationale Erkennen und zu dessen Diskreditierung benutzt!), führe aber von der eigentlichen Wirklichkeit weg; eine adäquate Erfassung dieser Wirklichkeit sei nur durch das Verfahren der *Intuition* möglich, d. h. durch ein schauendes, ganzheitliches Innewerden, das noch vor der Spaltung in Subjekt und Objekt liege.

Es ist sicher kein Zufall, daß ein anderer Jude, der uns schon bekannte G. Simmel, diese Gedanken nach Deutschland übertrug. Bei Simmel stellte sich das so häufige Umschlagen von relativistischer Skepsis, der er zunächst angehörte, in mystischen Irrationalismus ein. Das Leben erscheint ihm als Ganzheit und Kontinuität, in der erlebten Gegenwart findet eine eigentümliche

Durchdringung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft statt, die dem Widerspruchssatz zuwiderläuft: der logische Begriff der punktuellen Gegenwart zerteile das fließende Kontinuum der Zeit. Begriffe schaffen überhaupt Isolierungen, wo keine waren. Formen sind zwar notwendig, aber nur als dialektische Negation des Lebens; dieses selbst ist formlos.

Es ist für den jüdischen Geist bezeichnend, daß die eigentliche Wirklichkeit, die hier im Gegensatz zu Cohen und Husserl als alogisch bestimmt wird, den Charakter einer absoluten Formlosigkeit annimmt, Form höchstens als Negation des Lebens, nicht als etwas aus dem Leben selbst Entspringendes begreift. Es zeigt sich darin im Grunde derselbe Radikalismus des Negativen, der uns auch bei Cohen und Husserl begegnete, nur in anderem Gewande. Wie bei Cohen der Geist in rein formalistisch-konstruierender Weise die ganze Wirklichkeit aus sich heraus erzeugen sollte, wie bei Husserl die konkrete Wirklichkeit „eingeklammert" wurde zugunsten eines Reiches idealer Wesenheiten, so wird hier das Leben nicht in seiner leibhaften Fülle mannigfaltigster Gestalten und Formen gesehen, sondern als reiner Prozeß. Gerade darin liegt wieder eine Abstraktion, liegt eine Lebens- und Wirklichkeitsferne, liegt Konstruktion, sosehr auch das Gegenteil behauptet wird.

Anders bei Ludwig Klages, der unter den deutschen Denkern der Gegenwart dem rationalen Geiste die heftigste Fehde angesagt hat; trägt doch sein philosophisches Hauptwerk den Titel „Der Geist als Widersacher der Seele". Wenn wir seine Gedankenwelt analysieren, so finden wir zunächst viel Gemeinsames mit den eben besprochenen Lebensphilosophen. Heraklit wird als Vorbild gegen Parmenides ausgespielt, der Erlebnisstrom soll von allem Gedanklichen gereinigt werden; erst der Geist deutet das fließende Geschehen in ein starres Sein um, setzt in den Zeitstrom den Jetztpunkt, der nicht mehr

von der Art der Zeitlichkeit ist; das „Schauen" ist ein bewußtloser Vorgang, ein „Zug der Bilder", noch vor der Subjekt-Objektspaltung. Erst wenn es „Knicke" im kontinuierlichen Lebensstrome gibt, spiegelt sich das Geschaute sozusagen in der bewußten „Anschauung"; das bietet dem Geiste Gelegenheit, Gegenstände zu setzen und Begriffe zu bilden. Das Denken des Geistes aber ist ein Ausfluß des Willens, sich im strömenden Werden zu behaupten; der Wille steht also hinter dem Denken des Intellektes, der damit zu seinem Werkzeug wird. Dem Willen gilt daher der gleiche Kampf wie dem Geiste.

Dieser Kampf aber wird geführt im Namen der „Seele". Damit ist etwas Positives gesetzt an die Stelle des rein abstrakt gedachten, im Grunde formlosen „kontinuierlichen Flusses". Gewiß, auch das Seelische soll durch die Kontinuierlichkeit des Ablaufs gekennzeichnet sein; aber damit hängt hier nicht Formlosigkeit zusammen, denn Form entstammt nicht erst dem feindlichen Geistprinzip wie bei Simmel; das Seelische selbst folgt dem Gesetze des Rhythmus und formt sich im Charakter, dessen Erforschung Klages sich besonders angelegen sein ließ. In Mimik, Gebärdenspiel und Duktus der Schrift gelangt diese seelische Form zum Ausdruck, zu körperlicher Gestaltung.

Freilich führt Klages den Kampf als eigenwilliger Einzelgänger mit einer Schroffheit, die uns sachlich nicht gerechtfertigt erscheint. Wenn er Geist und Willen als Feindmächte des Lebens und der Seele verwirft, so nimmt er eine ganz unnatürliche Zerreißung im Leben selber vor. Seine Position erinnert an Rousseaus Kampf gegen die Kultur: wie man nämlich bei Rousseau vergeblich die Antwort auf die Frage sucht, woher denn eigentlich die Kultur selber stammt und ihre widernatürlichen Kräfte nimmt, so fällt es auch bei Klages schwer, den Quellpunkt des „Widersachers" ausfindig zu machen, da er doch als etwas rein Zerstörendes, Verneinendes er-

scheint und alle schöpferischen Kräfte auf der Seite des Lebens und der Seele angehäuft sind. Wenn die Realität des Lebens rhythmisch geformter Werdestrom ist — woher stammt dann die feindselige Macht des Willens, der sich diesem Strome entgegenstemmt, woher stammen die „Knicke", die den kontinuierlichen Fluß umbiegen?

Auch Osw. Spengler gehört in gewissem Sinne zu den Lebensphilosophen. Wir sehen auch hier wieder, daß relativistische Skepsis sich mit Lebensphilosophie gut verbinden kann; denn wenn Spengler der physikalischen Natur die Geschichte, dem Quantitativen das Qualitative, dem Mechanischen das Organische, der Kausalität das Schicksal, dem Raume die Zeit (im Sinne erfüllter Dauer) gegenüberstellt, so ist all dies ein deutliches Bekenntnis zu antirationalistischer Haltung. Sein großes Vorbild ist wieder Heraklit, und seine Geschichtsmetaphysik ist nichts als die Anwendung einer intuitiven Schau, die bei ihm freilich in schematischer Systemkonstruktion erstarrt. Der Mathematiker Spengler schlägt hiermit dem Antirationalisten und Schicksalskünder nachträglich ein Schnippchen; die Synthese ist eine Art Zahlenmystik, die zu sonderbaren apriorischen Feststellungen führt.

Die Verbindung von Irrationalismus und Relativismus findet sich auch bei dem eigenwilligen Einzelgängger Hermann Keyserling; nur ist sein Relativismus nicht historisch wie bei Spengler, sondern auf die verschiedenen gegenwärtigen Kulturkreise bezogen. Auch er betont, daß die Wirklichkeit nicht in das Netz der Verstandesbegriffe eingehe, daß daher dem verstandesmäßigen Denken nur pragmatistische Bedeutung zukomme, während die Intuition in das eigentliche Wesen der Dinge vorzudringen vermag. Diese richtet sich nun mit einfühlender Kraft auf alle menschlichen Lebensformen nicht nur des europäischen, sondern auch der asiatischen und amerikanischen Kulturräume. Nicht die Leistung, das Können ist dabei wesentlich, sondern das Sein der Menschen. Dieses ist entscheidend durch den

jeweiligen Kulturraum bedingt und in Europa grundlegend verschieden vom Sein des indischen oder des chinesischen oder des amerikanischen Menschen. Mit diesen Wesensgegensätzlichkeiten des Menschentums selbst hängen solche der Wertung zusammen, ohne daß es möglich wäre, der einen Wertung einen Vorrang vor der andern zu geben (da ja der Wert aufs engste mit der Seinsart verbunden ist). Die Werte werden daher nach Kulturkreisen relativiert. Es ist für K. charakteristisch, daß er den Anspruch erhebt, alle diese verschiedenen Seinsformen und Wertungsarten verschiedenrassiger Menschen in derselben Weise intuitiv zu erfassen; er ist durch und durch geistiger Weltbürger, glaubt sich ebensosehr in die Seinsweise etwa des indischen Asketentums wie des nordamerikanischen Zivilisationsmenschen einfühlen zu können. Wenn er eines seiner Bücher das „Spektrum Europas" genannt hat, so ist dieser Ausdruck von symbolhafter Bedeutung für seine eigene, in allen Regenbogenfarben schillernde Geistesart, die faszinierend und gefährlich zugleich, innerlich standpunktlos und hypersensibel durch aristokratische Überzüchtung ist.

Gemeinsame Züge der Lebensphilosophie sind: ihre heraklitische Auffassung vom kontinuierlichen Lebensfluß und der erfüllten Dauer, die Geringwertung des rationalen Denkens, dem nur pragmatische Bedeutung beigemessen wird, sowie des kausalen Verfahrens, dafür die Hochschätzung einer irrationalen Erkenntnisart, die viel weiter reichen soll als der Verstand, die Einfühlung, Intuition oder Verstehen genannt wird und von der Subjekt-Objektspaltung frei sein soll.

Kritisch möge hierzu nur noch angemerkt werden, daß die Intuition sicherlich von außerordentlicher Wichtigkeit ist, daß sie aber *allein* niemals die Garantie wirklicher Wahrheitsfindung bieten kann, vielmehr nur in Zusammenarbeit mit verstandesmäßiger Kontrolle wirklich brauchbar werden kann; ferner daß die Vorwürfe gegen den Verstand und das begrifflich-isolierende Verfahren

unberechtigt sind, weil sie von der falschen Voraussetzung einer Abbildungsfunktion des Erkennens ausgehen — die Wirklichkeit kann durch Begriffe richtig erfaßt werden, obwohl naturgemäß die Begriffe immer von der konkreten Wirklichkeit abweichen werden und niemals mit ihr zur Deckung gebracht werden können; endlich, daß die Spaltung von Subjekt und Objekt kein Sündenfall, sondern mit dem Wesen jeder eigentlichen Erkenntnis verbunden ist, weil zur Erkenntnisfunktion eine eigentümliche Transzendenz, das intendierende Hinausweisen des urteilenden Aktverhaltens über sich selbst auf einen bestimmten Gegenstand, nun einmal hinzugehört.

In die Nähe der Lebensphilosophie gehört auch die *Existenzphilosophie*. Sie will den Fehler der Formlosigkeit, der in der Lebensphilosophie häufig steckt, vermeiden und geht nicht vom Allgemeinbegriff „Leben" und dem kontinuierlichen Fluß des Geschehens, sondern von der konkreten, geschichtlich bedingten Situation der menschlichen Existenz aus. Gemeinsam mit der Lebensphilosophie ist hier die Abkehr vom abstrakten Geistwesen und die ausgesprochen antirationalistische Gesinnung.

Ihr wichtigster Wegbereiter ist Kierkegaard, der die Grundlagen der menschlichen Existenz in einer religiösen Stimmung des Leid- und Schuldbewußtseins zu finden glaubte. Ihr einflußreichster Vertreter in der Gegenwart ist Martin Heidegger. Er ging von der Phänomenologie aus, verwendet aber die phänomenologische Methode in ganz anderer Zielsetzung als Husserl. Ähnlich wie die Lebensphilosophen sucht er, rückwärts über den mit Descartes beginnenden Subjektivismus, jenen Zustand, in dem Subjekt und Objekt noch nicht gespalten sind. Er nennt diesen Zustand das „Dasein" als das Fundament alles Seins, seine Lehre daher Fundamentalontologie; sie will nicht nur Anthropologie, sondern Metaphysik des Menschen sein. Aber im Gegensatz zum philosophischen Idealismus geschieht der metaphysische Ansatz bei der Alltäglichkeit des in die Zeit eingebetteten, geschicht-

lichen Menschen. Die Zeit ist daher Interpretationsprinzip; die Interpretation vollzieht sich nach phänomenologischer Methode, aber diese ist nicht mehr wie bei Husserl auf das abstrakte Wesen, sondern auf die konkrete Existenz gerichtet, deren Sinn sie erforschen will. Die Grundverfassung des Daseins ist das In-der-Welt-sein (womit der Solipsismus überwunden erscheint). Dieses In-der-Welt-sein gründet sich in einer emotionalen Stimmung, in der „Befindlichkeit" der Welt gegenüber. Die Befindlichkeit gliedert sich in verschiedene Verhaltungsweisen: in das „Besorgen" des „Zuhandenen" (womit die Hantierungen des Alltags gemeint sind), in die „Fürsorge" für die Mitmenschen und in die „Sorge" für das eigene Ich. Hinter all diesen Befindlichkeiten aber steht die „Angst", als die eigentliche Grundbefindlichkeit des Daseins. Sie holt den Menschen aus der durchschnittlichen Alltäglichkeit des „Man" zurück, sie erschließt erst den Zugang zum tieferen Selbst. Es ist nicht die Angst im üblichen Sinne gemeint, sondern eine metaphysische Angst, die Angst vor dem Nichts, durch die wir erst zur Aktivität, zum Heroismus aufgerufen werden sollen. Innig hängt es damit zusammen, daß unser Sein ein Sein zum Tode, daß seine Endlichkeit der verborgene Grund der Geschichtlichkeit des Daseins ist. H. spricht von der „Geworfenheit" des geschichtlichen Daseins, wenn er diesen Sachverhalt bezeichnen will.

Von der Definition der metaphysischen Angst aus, als desjenigen Gestimmtseins, in dem der Mensch vor das Nichts gebracht wird, gelangt H. zur Behauptung, das Nichts sei etwas Ursprüngliches, insbesondere ursprünglicher als die Verneinung, also nicht auf den logischen Akt der Verneinung zurückzuführen. In der Grundstimmung der Angst werde uns eben das Nichts offenbar. Die „Nichtung" sei nicht eine Verneinung des Seienden, vielmehr offenbare sich umgekehrt das Seiende erst als ein solches, wenn das Nichts „nichtet". Dasein heiße geradezu: Hineingehaltenheit in das Nichts. Da die Logik das Nichts auf die Verstandeshandlung der Verneinung

zurückführen will, bedeutet das Gesagte, daß die Macht des Verstandes hier gebrochen ist, daß sich die Idee der Logik selbst „im Wirbel des ursprünglichen Fragens auflöst". Metaphysik ist das Hinausfragen über das Seiende, ihre Grundfrage die: warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?

Was Heideggers Ausgehen von einem Zustand vor der Subjekt-Objekt-Spaltung angeht, so haben wir oben bereits festgestellt, daß die Subjekt-Objekt-Relation, die Intentionalität, mit dem Wesen der Erkenntnis untrennbar verbunden ist. H. will ja nun allerdings nicht vom Erkennen, sondern von emotionalen Zuständen aus den Grund legen; aber wenn ihm die Angst die Grundbefindlichkeit des Daseins ist, so liegt hier eine (auf Kierkegaard zurückgehende) Krisenstimmung zugrunde, die doch wohl einer spezifischen Zeitlage entsprach. Die Aktivität, zu der wir gerade durch die Angst vor dem Nichts aufgerufen werden sollen, ist nicht das heroische Trotzdem Nietzsches (amor fati), das auf dem Grunde einer starken Daseinsbejahung erwächst, sondern eher ein Heroismus der Verzweiflung, hinter dem das metaphysische Nichts steht. Die Rolle aber, die dieses Nichts in Heideggers Philosophie spielt — es vermag zu „nichten", es ist die Voraussetzung für das Dasein, so daß das Seiende vom Nichts geradezu abhängig wird, in das Nichts „hineingehalten" ist — dies alles liegt jenseits jeglichen rational angebbaren Sinnes; ein solcher soll ja auch nach H. gar nicht da sein, die Herrschaft der Logik soll ja dadurch gebrochen werden. Damit entzieht sich aber diese Lehre jeder Möglichkeit einer sachlichen Diskussion. Die erfreuliche Abkehr vom abstrakten Geistprinzip, die Hinwendung zur konkreten Existenz wird wieder aufgehoben durch den Umstand, daß das Nichts dem Realen entgegengesetzt wird und als sein eigentlicher Grund erscheint.

Auf stark verschiedenen Voraussetzungen beruht die Existenzphilosophie von Karl Jaspers, die wir hier nur

kurz streifen können. Auch er sieht die Gefahr des vor das Nichts Geratens, aber mit dem Nichts ist hier nicht der metaphysische Untergrund des Daseins gemeint, sondern die durch die moderne Kultur gegebene Gefahr des Nihilismus, der Rationalisierung und Mechanisierung, der Auflösung aller Tradition, der Massenherrschaft, der Glaubenslosigkeit. Die Rettung sucht J. nicht wie Kierkegaard durch den Glauben, sondern durch das „philosophische Leben", d. h. durch die Ermöglichung des „Selbstseins" des Menschen in aktiver, freier Selbstbestimmung. Die Subjektivität des empirischen Ich soll aber nicht das letzte Wort sein, die Unvollendbarkeit und Vergänglichkeit des menschlichen Daseins weist auf ein Metaphysisches hin.

Auch die „eigene eigentliche" Wirklichkeit der Existenz ist nicht „die" Wirklichkeit. Das Wirkliche steht überhaupt jenseits der Denkbarkeit. Stoßen wir transzendierend an die Wirklichkeit, dann ist uns das Denken nicht das Erste, sondern das Abgeleitete gegenüber der Wirklichkeit. Es wird von ihr getragen, vermag sie aber eben deshalb nie zu erfassen. Die Transzendenz des Wirklichen bedeutet geradezu, daß es im Grunde nicht gedacht werden kann. Wißbar ist allein Immanenz, aber alle Immanenz ist brüchig durch Spaltungen, Zerrissenheiten, den Mangel an Einheit, das Vielfache in der Erscheinung, das Unvollendbare. Nur in der Transzendenz gibt es Vollendung, Einheit, Wirklichkeit. Der Durchbruch durch den Schein zur Transzendenz erfolgt durch den „philosophischen Glauben" (der vom religiösen grundsätzlich zu unterscheiden ist). Der philosophische Glaube ist der unerläßliche Ursprung alles echten Philosophierens. Eine Philosophie, deren Träger glaubenslos, weil existenzlos ist und in leeres Denken verfällt, in die bloße Immanenz abgleitet, ist nicht mehr Philosophie.

Es zeigt sich somit, daß Jaspers' Existenzphilosophie nicht bei der konkreten, natürlichen Existenz des Menschen stehenbleibt. Trotz heftiger Kampfansage gegen die „tumultuarische und pathetische Gefühls- und Lebens-

philosophie“ stellt sie sich mit der Behauptung, daß die eigentliche Wirklichkeit als die tragende Voraussetzung des Denkens von diesem letzteren niemals erfaßt werden könne, ganz ähnlich wie Heidegger auf einen Standpunkt, der die kritische Auseinandersetzung von vornherein ausschließt und letztlich doch der irrationalistischen Philosophie, von der sie sich fernhalten will, sehr nahesteht, vor allem aber Ausdruck der geistigen Situation ihrer, nicht unserer Zeit ist.

DER WEG ZUM NEUEN

Weitgehende Wirklichkeitsnähe bei Vermeidung des oberflächlichen Positivismus und seiner atomistisch-zersetzenden Tendenzen, ein ausgeprägter Blick für die Bedeutung der Ganzheit und der Form, endlich das Bestreben, den Gegensatz von Geist und Leben zu überbrücken, sind die Hauptmerkmale der neuen Synthese, die sich in der Gegenwartsphilosophie Deutschlands anbahnt.

Sie wurde vorbereitet durch den *kritischen Neorealismus*, der eine nichtspekulative, empirisch-induktive Metaphysik für möglich hält, und weiterhin durch die neue *Philosophie des Organischen* und die davon ausgehenden Ganzheitsbetrachtungen.

a) Neorealismus

Zu den älteren Vertretern des kritischen Realismus gehören Franz Brentano und Carl Stumpf, besonders aber Oswald Külpe. Aus den Tasterfahrungen, dem Unterschied der Sinneswahrnehmungen von den Vorstellungen, aus der Stärke und Lebhaftigkeit der Empfindungen, ferner aus der Tatsache altruistischer Gefühle, aus der Gültigkeit der induktiven Methode und des Kausalverfahrens holt Külpe die Argumente für die Annahme einer realen Außenwelt. Alle diese Argumente sind zwar einzeln nicht ausreichend, eine wirkliche Begründung des Realismus zu liefern, aber in ihrer Verbindung liegt ein hinreichender Beweis. Die Außenwelt muß gesetzt werden als Bedingung derjenigen Bestandteile der Wahrnehmung, die sich als unabhängig vom Subjekt erweisen, und als Substrat der in den Wahrnehmungen liegenden selbstän-

digen Gesetzlichkeit. Gegen Kant wird zu zeigen versucht, daß das Reale keineswegs unerkennbar ist, daß die Kategorien nicht nur bewußtseinsimmanente Bedeutung haben.

Auch Erich Becher muß unter den älteren Neorealisten genannt werden. Gegen Husserl lehrte er, daß die idealen Objekte nur im Denken als Gedankeninhalt, die realen Objekte aber unabhängig vom Gedachtwerden existieren. Alle Realwissenschaften ruhen auf empirischer Grundlage, ihre Quellen sind Wahrnehmung, Erinnerung, Induktion und Hypothesenbildung. Auch die Metaphysik ist Realwissenschaft, beruht auf einem kritischen Realismus, der dem der Physik nahesteht. Die Annahme einer transzendenten Außenwelt gestattet allein die Berechnung der uns zugänglichen Vorgänge der Wirklichkeit, die Metaphysik vermag diese transzendente Außenwelt wenigstens hinsichtlich gewisser Beziehungen, Kausalzusammenhänge usw. zu erfassen. Relativ beharrende Substanzen, Unterschiede, die denen des Raumes und der Zeit wenigstens entsprechen, Gleichheiten der Zahlenverhältnisse, wie wir sie im Phänomenalen antreffen, dürfen für die reale Außenwelt angenommen werden.

Eine eigentümliche Stellung nimmt Nic. Hartmann ein, von dem wir schon in anderem Zusammenhange zu sprechen hatten, da er an idealen Gegenständen festhält; trotzdem gehört er zu den Hauptbahnbrechern der neuen Wendung zum Realen. Gerade der Umstand, daß H. von den Marburgern ausgeht und auch durch die Problematik der Phänomenologie hindurchgeht, macht seine Wendung zum Realismus — mag mit ihr auch noch ein Begriffsrealismus verknüpft sein — besonders bedeutungsvoll. Schon in den „Grundzügen einer Metaphysik der Erkenntnis“ (1921) vollzog er die Abwendung vom neukantischen Idealismus. Der natürliche Realismus ist ein „Urphänomen“, das noch diesseits aller Theorie liegt und daher von keiner Theorie aufgehoben werden kann. Der Idealismus ist demgegenüber von vornherein als ein

„künstlicher" im Nachteil. Der Sinn der Erkenntnis ist nur ontologisch zu begreifen (daher „Metaphysik der Erkenntnis"), ist Erfassen eines Seienden, transzendiert die Immanenz des Subjektiven. Das Sein ist die gemeinsame Sphäre, in der Subjekt und Objekt sich gegenüberstehen. Eben dadurch kann die Transzendenz in gewissem Sinne überbrückt werden: Erkenntniskategorien und Seinskategorien sind wenigstens teilweise identisch, wodurch die Erkenntnis das Seiende wenigstens teilweise erfassen kann. So ist Wahrheit nicht als innere Übereinstimmung der Erkenntnis, sondern als transzendierende Relation möglich. Neben der apriorischen Erkenntnis ist die empirische durchaus gleichwertig.

Mit der These, das Erkennen sei ein Meinen eines unabhängig vom Erkennen Seienden, verbindet sich ein scharfer Kampf gegen den Phänomenalismus, der nur subjektive Erscheinungen anerkennt, und gegen den Marburger Standpunkt, für den der Gegenstand durch das Denken erzeugt wird — es liege hier eine Verwechslung des Gegenstandes mit seinem Begriff vor, denn nur dieser wird immer weiter ausgebaut, nicht aber der Gegenstand. Das Erkenntnisverhältnis selbst ist nichts Isoliertes, sondern in eine Fülle anderer Verhältnisse zum selben Gegenstand eingebettet; in die emotionalen Akte des Erlebens, Erleidens, Bedingtwerdens, in denen einem etwas „widerfährt" (ein Ausdruck, der offensichtlich in die Nähe der Existenzphilosophie weist, ebenso wie überhaupt die starke Betonung des Emotionalen). Hier zeigt sich nach H.s Meinung ein Realitätsgewicht, dessen sich das Subjekt gar nicht erwehren könne. Auch im Widerstand gegen das Wollen wird Realität erlebt. Bei den emotionalen Akten des Betroffenseins wird der Zweifel an der Transzendenz immer wesenloser.

Die reale Welt ist nach H. in vier Hauptschichten zu gliedern, zwischen denen keine kontinuierlichen Übergänge bestehen, sondern jeweils ein Hiatus klafft: die anorganische, organische, seelische, geistige Schicht. Die Strukturformen jeder Schicht haben ihre bestimmten

Kategorien, ihr Strukturprinzip. Jede höhere Schicht beruht auf der jeweils niedrigeren, besitzt aber darüber hinaus eine Eigengesetzlichkeit. So besteht das Organische nicht unabhängig vom Anorganischen, hat aber darüber hinaus ein Eigengesetz, wodurch die niedere, allgemein physische Gesetzlichkeit überformt wird. Ähnlich ist das Seelische durchaus abhängig vom Organischen, als „getragenes Sein", aber in seiner Eigenart autonom; schließlich ist es seit der Überwindung des Psychologismus klar, daß das Reich des Geistigen nicht in dem des Seelischen aufgeht, daß die logische, ethische, religiöse, ästhetische Sphäre über das Reich der psychischen Phänomene hinausragen, eine Seinsschicht eigener und höherer Art bilden — aber der Geist schwebt nicht in der Luft, er ist getragen vom seelischen Sein. Immer ist die höhere Schicht von der niederen getragen, hat kein selbständiges, sondern ein „aufruhendes" Sein. Die höheren Kategorien sind von den niederen abhängig, die niederen sind die stärkeren — dafür sind sie aber ärmer als die höheren, die jeweils eine autonome Seinsschicht bestimmen.

Besonders wesentlich erscheint es uns, daß H. im Rahmen dieser Schichtenlehre des Realen auch das Geistige unterbringt, das also demzufolge nicht mit den idealen Gegenständen — wie er sie mit den Phänomenologen annimmt! — zusammenfällt. Der empirische Geist ist von den überzeitlichen, idealen geistigen Gehalten zu trennen, ist zeitlich gebunden, ist realer Geist. Es gibt keinen „schwebenden", sondern nur „aufruhenden", „getragenen" Geist. Dieser „objektive", geschichtliche Geist besteht aber andererseits nicht in der Summe seiner Träger, das geistige Sein ist dem seelischen Sein völlig heterogen, ist von der Einzelperson ablösbar. Der Geist ist weder Bewußtsein noch Person, hat auch keinen Substanzcharakter, besteht aber doch als greifbare Einheit und Ganzheit. Es ist verfehlt, für den objektiven Geist ein „Allgemeinbewußtsein" über dem Individualbewußtsein der einzelnen anzunehmen, es ist verfehlt, den objektiven Geist mit Hegel als eigene Geistsubstanz

aufzufassen. Er ist nur eine anderem Seienden — nämlich dem Seelischen der einzelnen Subjekte — superexistierende Ganzheit, ist ganz und gar Geformtheit, Geprägtheit, Gestaltung.

Zur Erkenntnistheorie Hartmanns sei nur folgendes angedeutet: so richtig es ist, einen dem Erkennen wesentlichen Transzendenzbezug herauszustellen, so scheint uns H. den Unterschied zwischen dieser rein erkenntnistheoretischen (gnoseologischen) und der seinsmäßigen, ontologischen Transzendenz zu verwischen. Transzendenz im ersten Sinne bedeutet noch nicht Transzendenz im zweiten Sinne: auch ein auf Bewußtseinsimmanentes bezogenes Erkennen enthält diesen gnoseologischen Transzendenzbezug in sich.

Ferner ist nicht einzusehen, daß emotionale Akte ein stärkeres Realitätsgewicht haben sollten als reine Erkenntnisvorgänge. Ihr angeblich stärkeres Realitätsgewicht bedeutet nur stärkere subjektive Überzeugungskraft, nicht mehr. Auch bei den Akten des „Betroffenseins" ist es immer denkbar, daß ihre Gewißheit nur vermeintlich ist. Wir brauchen da nicht einmal auf gewisse pathologische Erscheinungen das Hauptgewicht zu legen. Reine Gefühle haben übrigens gar nicht die für das Erkennen typische Intentionalität, es fehlt ihnen also gerade der von H. selbst für alles Erkennen behauptete Transzendenzcharakter.

Die Schichtenlehre Hartmanns nimmt Ungleichartiges zusammen. H. selbst muß anerkennen, daß der Sprung zwischen den Schichten nicht in allen Fällen denselben Charakter hat, glaubt aber, er sei zwischen Organischem und Seelischem sowie zwischen Seelischem und Geistigem derselbe (Verhältnis der „Überbauung") und tiefergreifend als zwischen Anorganischem und Organischem (Verhältnis der „Überformung"). Uns scheint ein echter Hiatus, und zwar in der Form eines substanziellen Unterschiedes, nur zwischen organischem Körper und Seelischem zu bestehen (sofern man nicht zwischen Leib und Seele ein Identitäts-

verhältnis für möglich halten will). Wie das Verhältnis zwischen Anorganischem und Organischem zu bestimmen sei, wird uns gleich beschäftigen, das zwischen Seele und Geist bestehende wird aber von H. selbst derart bestimmt, daß wenigstens von einem substanziellen Unterschied keine Rede sein kann; vielmehr wird das Geistige bloß durch überindividuelle Strukturzusammenhänge bestimmt, Zusammenhänge, die sich zweifellos nicht im seelischen Einzeldasein erschöpfen, die aber doch offenbar nichts als eine Überformung der vielen seelischen Einzelindividuen durch eine übergreifende Gesamtstruktur darstellen.

Anders sieht das Verhältnis des Geistes zur Seele Ed. Spranger, der Hauptvertreter einer „geisteswissenschaftlichen" (d. h. sinnvolle Zusammenhänge deutenden) Psychologie. Auch er will nicht vom absoluten Geist der spekulativen Philosophen, sondern von einem realen Geist reden, sieht aber darin nicht nur übergreifende Ganzheit, sondern eine überindividuelle Geistsubstanz, in die die Einzelseelen gewissermaßen eingebettet sind; dieser überindividuelle Geist ist das Medium, in dem sich die Einzelsubjekte gegenseitig verstehen und durch das überhaupt objektive Sinngehalte, auch die als objektiv angenommenen Werte, ihre Seinsgrundlage finden.

Dieser (reichlich kühn gedachte) überindividuelle Geist mit seiner bestimmten gesetzlichen Struktur ist durch die Einzelseelen sozusagen hindurchgewachsen; das Teilhaben der Einzelseele an diesem „Logos" hat die geisteswissenschaftliche Psychologie zu studieren. Damit werden Motive des Idealismus in realistische Form gebracht.

b) Die Philosophie des organischen und verwandter Strukturen

Mit der Überwindung des Mechanismus, der für die Zeit der positivistischen Strömungen so bezeichnend gewesen war und auch die Erscheinungen des Lebens und

der Seele in sein Bereich hatte einbeziehen wollen, schien die Zeit für den *Neovitalismus* gekommen zu sein. Widersprechen doch die Lebensvorgänge einem wesentlichen Gesetze der Physik, nämlich dem der Entropie, demzufolge der Übergang von geordneter in ungeordnete Bewegung viel häufiger erwartet werden muß als der umgekehrte. Im Leben liegt offenbar eine gerade entgegengesetzt gerichtete Tendenz vor, die auf Vermehrung der Ordnung in immer komplizierteren Formen abzielt und fremde Materie in die Ordnungssysteme des Organismus ständig mit einbezieht.

Hauptvertreter des neuzeitlichen Neovitalismus ist Hans Driesch. Ursprünglich aus dem mechanistischen Lager hervorgehend, wurde er durch seine Teilungsversuche mit Seeigeleiern und durch die Vorgänge der Regeneration zur gegenteiligen Überzeugung geführt. Drei Beweise bringt er für den Neovitalismus bei: 1. kein mechanisches System kann bei beliebiger Wegnahme von Elementen und beliebigen Verlagerungen der verbleibenden Elemente das Ganze wiederherstellen;

2. kein mechanisches System kann vielmals und ganz beliebig geteilt werden und doch potentiell das Ganze wieder enthalten;

3. kein mechanisches System kann auf Außeneinwirkungen so reagieren, daß auch noch die Reize der ganzen Vergangenheit mitspielen.

Im ganzen scheint ihm das Organische vom Anorganischen durch eine besondere Form der Kausalität, die „Ganzheitskausalität", geschieden; ihr Wesen liegt darin, daß ein System ohne äußere Einwirkung von einem Zustande geringeren Grades der Mannigfaltigkeit in einen höheren Grad derselben übergeht. Aber nicht nur durch die entscheidende Bedeutung der Ganzheit, sondern auch durch die dem Organischen innewohnende „prospektive Tendenz", durch die Gabe, im Hinblick auf eine erst zu schaffende Ganzheit tätig zu sein, ist nach Driesch ein fundamentaler Unterschied vom Anorganischen gegeben. All das ist aus dem mechanischen Kräftespiel nicht zu

erklären, sondern verlangt die Einführung des Begriffes der *Entelechie*. Driesch bemüht sich zu zeigen, daß dadurch die Erhaltung der Energie nicht in Frage gestellt werde; die Entelechie suspendiere nur mögliches Geschehen, bzw. sie kontrolliere und steuere nur die Bewegungsvorgänge, stelle aber keine besondere Energieform dar, da ihr keine quantitativen Bestimmungen zukommen.

Eine ähnliche Rolle wie die Entelechie Drieschs spielen die „Dominanten" Joh. Reinkes, Kräfte seelischer Natur, die im Organismus wirksam sind. E. Becher glaubte bei den Pflanzengallen eine „fremddienliche Zweckmäßigkeit", d. h. eine solche, die nicht der Pflanze selbst, sondern ihren Schmarotzern zugute kommt, entdecken zu können, worauf er die Annahme eines überindividuell Seelischen aufbaute.

Dem Vitalismus stehen aber doch schwere Bedenken entgegen. Zunächst ist es durch die heutige Virusforschung fraglich geworden, ob überhaupt zwischen Organischem und Anorganischem eine scharfe Grenze besteht, seitdem man gefunden hat, daß der virus der Tabakmosaikkrankheit Eigenschaften der anorganischen und der organischen Materie in sich vereinigt. Die Regeneration, die besonders handgreiflich auf das Wirken einer Entelechie hinzuweisen scheint, wird als Beweisgrund dadurch einigermaßen entwertet, daß es auch unzweckmäßige Regeneration gibt. Ferner ist durch die Spemannschen Transplantationsversuche nachgewiesen, daß die Determination der Entwicklung organischer Materie von einem bestimmten Organisationszentrum, dem Urmund, ausgeht, also offenbar räumlich und stofflich gebunden ist. Die Tatsachen der Erbbiologie lassen es als zweifelhaft erscheinen, ob im Organismus wirklich das Ganze vor den Teilen steht, denn die Vererbung erfolgt bei weitgehender Selbständigkeit der einzelnen Erbfaktoren, der Gene; das Ganze ist zwar nicht ihre bloße Summe, aber die Resultante der vielen Erbfaktoren. Driesch hat zwar recht, wenn er zwischen Organischem und Maschinellem

eine scharfe Grenze zieht, aber damit ist noch keineswegs bewiesen, daß das Organische vom Anorganischen überhaupt geschieden werden müsse, denn auch für das Anorganische ist heute das rein mechanische Schema aufgegeben. Wir kommen darauf gleich zurück. Endlich ist die Annahme einer Entelechie äußerst unbefriedigend; der Versuch, eine Durchbrechung des Energieprinzips zu vermeiden, ist verkünstelt und kaum geglückt, da auch eine bloße Steuerung oder Suspendierung der physikalisch-chemischen Vorgänge einen Einbruch in die Geschlossenheit der sie beherrschenden Gesetze darstellt; außerdem liegt eine doppelte Determination vor, denn der Prozeß ist ja durch die physikalisch-chemischen Faktoren schon eindeutig determiniert. Es widerspricht der wissenschaftlichen Konsequenz, Entelechien irgendwo mit dem Kräftespiel der Physik konkurrieren zu lassen, die Entelechie als Lückenbüßer für das, was sich nicht mechanisch erklären läßt, einzuführen.

Ein Nebeneinander physikalischer und entelechialer Kräfte ist also keineswegs anzunehmen. Die Begriffe der Ganzheit und Gestalt, der strukturellen Formung sind auch nicht auf das Organische beschränkt, sondern auf das Anorganische auszudehnen. Die „beweglichen Gleichgewichte" der physikalischen Chemie zeigen ganz ähnlich dem Organismus die konstante Erhaltung eines bestimmten Zustandes trotz fortwährenden Sichdurcheinanderbewegens der Teilchen und seine Wiederherstellung bei Entnahme von Teilen. Wie im Biologischen Katalysatoren eine große Rolle spielen (Mittasch spricht hier von „Auslösungskausalität"), so gibt es auch im Chemischen Reaktionen, bei denen nicht davon die Rede sein kann, daß ein bestimmtes Gesamtergebnis einfach durch Summierung der Teilwirkungen erhalten wird, die die einzelnen Teilkatalysatoren für sich erzielen würden. Wolfgang Köhler hat gezeigt, daß Bildung, Erhaltung und Wiederherstellung von physikalischen Gestalten mit der spontanen Selbstgliederung der Prozesse und Zustände durch ihre physikalisch-chemischen Kräfte erklärt werden

kann. Die anorganische Natur ist also ebenfalls keine Maschine, auch in ihr gibt es „Kausalharmonie" im Sinne der Ausrichtung auf Ganzheit und Gestalt.

Man könnte nun daran denken, sowohl im Organischen als auch im Anorganischen *hinter* den physikalisch-chemischen Kräften noch ganzheitstiftende und gestaltbildende Faktoren anzunehmen, um das Wunder der Ordnung zu erklären, um m. a. W. der Wahrscheinlichkeitserwägung gerecht zu werden, derzufolge der Übergang von Ordnung in Unordnung a priori ungleich wahrscheinlicher ist als der umgekehrte. Aber diese Wahrscheinlichkeitserwägung gilt nur unter der Voraussetzung gleicher Möglichkeit aller Einzelfälle; wenn die Welt tatsächlich die Verwirklichung von Ordnung in so weitgehendem Maße zeigt, so heißt dies eben nichts anderes, als daß in der Welt nicht alle *gedanklich* gleich möglichen Fälle auch tatsächlich gleich möglich sind, daß vielmehr nach ihrer ganzen Beschaffenheit, die als gegeben hinzunehmen ist, Ordnung, Ganzheit, Gestalt begünstigte Fälle darstellen; es ist daher überflüssig, noch besondere ganzheitstiftende Faktoren hinter dem Naturgeschehen anzunehmen. Die unzähligen Fälle der gestalteten und geordneten Ganzheiten sind, wie es die Erbbiologie am konkreten Beispiel deutlich zeigt, die Resultanten (nicht Summen) der Elemente und der in ihnen waltenden Gesetze. Von teleologischen Vorstellungen müssen wir uns dabei völlig freimachen; der Zweckbegriff ist anthropomorph, wir haben kein Recht, diesen vom Menschenleben genommenen Begriff auf das Naturganze oder auch nur auf Teilgebiete des Naturgeschehens anzuwenden (zum mindesten nicht im Sinne zielgerichteter Zwecksetzung).

Nur ganz kurz sei darauf verwiesen, daß die Überwindung des summenhaft-mechanistischen Prinzips selbstverständlich auch für das Gebiet der Psychologie in ganz besonderem Maße gilt. Hatte man in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts vielfach gemeint, das psychologische Geschehen ausschließlich aus gleichartig gedachten Elementen (Empfindungen und Vorstellungen) und

ihren assoziativen Verknüpfungen aufbauen zu können, ganz nach dem Schema der mechanischen Gesetze im Gebiet der damaligen Atomphysik, so ist dieses Bild heute gründlich aufgegeben. Schon frühzeitig wurde die Verschiedenartigkeit der einzelnen seelischen Vorgänge, also die grundsätzliche Scheidung der Klassen psychischer Phänomene und ihr eigentümlicher Aktcharakter erkannt (Brentano), wurde auf die innige Verflechtung und Durchdringung der seelischen Prozesse untereinander verwiesen, also auf das Vorhandensein spezifischer seelischer Ganzheitsstrukturen und auf die Notwendigkeit, diese Strukturen *verstehend* zu erfassen, seelische Zusammenhänge daher nicht sosehr nach kausal-mechanischem Schema zu erklären als vielmehr nach Zusammenhängen der *Motivation* zu begreifen (Dilthey). Damit ist der Weg frei geworden für eine Psychologie, in der die Begriffe der Ganzheit und Gestalt eine mindestens ebenso wichtige Rolle spielen wie in der Philosophie des Organischen. Typenpsychologie, Charakterologie, Rassen- und Völkerpsychologie haben davon die entscheidendsten Anregungen erfahren. Vor allem ist auch das Verständnis überindividueller Zusammenhänge, also seelischer Gemeinschaftsstrukturen erst auf diesem Wege fruchtbar geworden, womit der Psychologie das Rüstzeug in die Hand gegeben wurde, dem weltanschaulich in den Mittelpunkt gerückten Begriff der Volksgemeinschaft mit ihren Mitteln näherzutreten.

Die Zusammenfassung der strukturellen Betrachtungen auf den beiden Gebieten des Organischen und des Psychischen ergab schließlich die Möglichkeit, die strukturelle Einheit von Leib und Seele herauszuarbeiten, also eine wissenschaftliche *Anthropologie* neu zu begründen, deren weltanschauliche Bedeutung gerade für den Nationalsozialismus, der sosehr die Einheit von Leib und Seele betont, nicht zu übersehen ist.

DIE NEUE SYNTHESE

Von der Psychologie her stießen vor allem Felix Krueger und Erich Jaensch zu einem philosophischen Weltbild vor, das den Anforderungen der Gegenwart entspricht.

Krueger wandte sich mit besonderer Deutlichkeit gegen die Versuche, von der Physik auf die Psychologie eine ihr fremde Idee der Exaktheit zu übertragen und das Seelische als eine Reihe summenhafter Verbindungen, verdichtet in allgemeinen Assoziationsgesetzen, aufzufassen. Diese exakte Psychologie, die sich etwas darauf zugute tat, „Psychologie ohne Seele" zu sein, war steril. Die Psychologie ist Wissenschaft von der *Ganzheit* des Innenlebens. Mit dem Begriff der Ganzheit steht der der *Gestalt*, als der *gegliederten* Ganzheit, und der der *Struktur*, als der *haltbaren* Gliederung, der Dauergeformtheit, in engstem Zusammenhange. Im Erlebnisganzen dominieren die Gefühle; das Gemüt, nicht der Intellekt, ist der zusammenhaltende Kern der Persönlichkeit. Die Gefühle sind das total Ganzheitliche, das in und an jedem Erlebnis vorzufinden ist. Der bisherigen Gestalttheorie macht Krueger den Vorwurf, einseitig isolierend vorgegangen zu sein; mit exakten Methoden wurde fast ausschließlich das höhere Sinnesleben, besonders das optisch-räumliche auf Gestaltfaktoren hin untersucht, daneben einseitig im Rahmen des Intelligenzproblems das zweckgerichtete Verhalten. Erlebnisqualitäten von ungegliederter, diffuser Ganzheit kommen dabei zu kurz, besonders eben die emotionalen.

Alle Gestalt ist Ganzheit, nicht aber umgekehrt alle Ganzheit Gestalt. Freilich ist es sehr wesentlich, auch psychologische Gestalten zu behandeln, besonders aber

die Dauergerichtetheiten, die Strukturen. Das eigentlich Dauernde in der menschlichen Seele nennen wir Charakter. Es handelt sich dabei um etwas Substanzielles; die Meinung Kants, es gebe im Seelischen keine beharrende Substanz, die noch heute weit verbreitet ist, muß zurückgewiesen werden, der Charakter ist etwas unbedingt Beharrendes. Er ist durch Rasse und Volkstum angeboren; Gewöhnung und Anpassung bedeuten demgegenüber nur wenig.

Typenpsychologisch lassen sich drei Hauptgruppen unterscheiden: 1. die analytische Gruppe, die durch eine „zersplissene" Haltung gekennzeichnet ist, 2. die synthetische Gruppe im engeren Sinne des verhältnismäßig rein Gefühlsmäßigen, zum Rausche Geneigten, diffus ganzheitlich Zusammenschmelzenden, 3. die Gruppe der „Gestaltkräftigen" mit Gliederung für lange Dauer, die reifste Gruppe.

Der Strukturbegriff ist nicht nur auf das Individuum anwendbar, es gibt auch überindividuelle seelische Realitäten wie Familie, Gemeinde, Volk, die strukturiert sind. Wie beim individuellen Charakter ist auch hier die Struktur substanziell gebunden; das Vorhandensein überindividueller seelischer Wirklichkeiten im substanziellen Sinne erscheint Krueger unabweisbar.

Ganzheit, Totalität darf aber nicht mit Universalität verwechselt werden, wie es die Hochscholastik tat, indem sie das Schwergewicht von der Erfahrung fort ins abstrakt Begriffliche verlegte. Der hochscholastische Begriffsrealismus erbte sich fort durch die Aufklärung, das Aufklärerische in Kant und über Hegel, bis zu den wissenschaftstheoretischen Reduktionen, denen die Marburger und in anderer Weise Husserl den Menschen und die Welt unterwarfen. Die transzendentalen Lehren des Neukantianismus und der Phänomenologie von einer doppelten, realen und irrealen, Wahrheit pfuschen der Psychologie ins Handwerk, da sie behaupten, das innere, sinngeleitete Wissen entziehe sich der Erfahrung. Diese „übergeistigen Verstiegenheiten" sind Irrlehren.

Der spätmittelalterliche Nominalismus ist ebenso verfehlt wie der hochscholastische Begriffsrealismus und seine Nachfahren. Er wird fortgeführt durch die Linie Locke — Berkeley — Hume und den modernen Positivismus, dabei zu einer völligen Auflösung des Ganzheitlichen und der Individualität gelangend.

Ebensosehr wird aber von Krueger, trotz der starken Betonung der emotionalen Kräfte im Seelischen, die Lebensphilosophie eines Bergson abgelehnt, auch die Vorstellungen von Klages und Spengler. Diese reißen eine unüberbrückbare Kluft auf zwischen dem Leben, der Seele, der echten Kultur und auf der anderen Seite dem Geist, dem Willen, der Zivilisation. Das Lebendige und Seelenhafte wird dabei aber überwiegend im Sinne diffuser Ganzheiten gedacht, ohne daß die gestaltgebenden Kräfte zu ihrem Rechte kämen.

So steht Krueger im Gegensatz zu allen drei Richtungen, die von uns in den früheren Kapiteln behandelt wurden: zum Positivismus, zur Philosophie des irrealen Geistes, zur Lebensphilosophie. Seine eigene Lehre aber sieht er vorgebildet in uralter germanischer Denkart. Die deutsche Mystik stemmte sich gegen den Begriffsrealismus der Hochscholastik, betrachtete das Seelengeschehen als etwas Lebendiges, nicht als ein Sichabbilden von Substanzialformen, sondern als eine Auswirkung von Anlagen, die mit dem dynamischen Weltgefüge harmonieren, und als etwas Ganzheitliches. Diese mit Nikolaus Cusanus und Boehme zunächst ausklingende Auffassung wird sodann fortgesetzt durch Leibniz und seine Philosophie der Lebensganzheit — mit Hinweisen auf das Gefühl, auf das Unbewußte und mit strukturphilosophischen Elementen —, besonders von Goethe, teilweise auch von Kant, der in der Kr. d. Urteilskraft Ganzheitstheoretisches bringt, auch mit seinen Aufstellungen über „Synthesis" und „Einheit der Apperzeption" in dieser Linie bleibt.

Heute ist es besonders dringlich, diese ganzheitliche Denkart wieder zu erneuern, denn wir standen vor dem

Sachverhalte der Zerstückung, Lebendiges drohte zu zerfallen, weil Teile sich aus den ganzheitlichen Verbänden herausstellten, in welche sie gliedhaft hineingehörten. Besonders in den durchgeistigten Schichten des Abendlandes wurden die überpersönlichen Einheiten des Menschentums fraglich. Die Arbeit, die „Leistung", wuchs sich zu einem Götzen aus, wurde überschätzt auf Kosten der qualitativen Geformtheiten, ebenso die Zweckrationalität auf Kosten der von innen her dauerhaft verbundenen Werte. Das äußere Anwachsen der Zivilisation vergewaltigte das Lebendige im Menschen. Das deutsche Volk aber muß den Weg zu sich wiederfinden. Der deutsche Idealismus ist im Begriffe, sich weiterzubilden mit Hilfe eines durch äußeren Druck verstärkten Tatsachensinnes. Die volle Wirklichkeit des Lebens verlangt hereingenommen zu werden; vorab das Seelische. Soll das Abendland nicht dem Chaos anheimfallen, so ist eine neue Durchgestaltung notwendig; zu solcher Formwerdung des Ganzen aber ist das deutsche Volk besonders berufen.

Einen ähnlichen Weg ging Erich Jaensch. Seine ersten bedeutenden Forschungen galten dem „eidetischen" Phänomen: er entdeckte bei einer Gruppe von Menschen eigentümliche „Anschauungsbilder", das sind buchstäblich gesehene Bilder, die in der Mitte zwischen Nachbildern und bloßen Vorstellungen stehen, jedenfalls nicht wie die letzteren nur reproduziert sind, sondern den Empfindungen und Wahrnehmungen nahe verwandt sind. Entwicklungspsychologisch glaubte er zeigen zu können, daß diese Anlage eine normale Jugendphase darstellt. Es gibt ein Entwicklungsstadium, auf dem Wahrnehmungen und Vorstellungen noch eine undifferenzierte Einheit bilden, die sich erst später bei den meisten spaltet, während sie bei manchen dauernd bleibt, also den eidetischen Typus konstituiert.

Da die Einheit von Empfindung und Vorstellung als entwicklungspsychologischer Ausgangspunkt angenommen wird, so ist damit die Einheit des Ich gegeben (denn

Vorstellungen stehen zur Gesamtheit der übrigen Vorstellungen des Individuums in Beziehung). Es ist also nicht so, wie die Neukantianer meinten, daß die Einheit des Ich erst nachträglich durch Funktionen hergestellt wird, die sich auf ein ursprünglich gegebenes Material werfen.

In seiner späteren Entwicklung kam J. zu einer Typenpsychologie, die nicht mehr auf den Unterschied von Eidetikern und Nichteidetikern aufgebaut war. Ihre beiden Haupttypen sind der I-Typus (Integrationstypus) und der S-Typus (benannt nach den hier häufigen Synästhesien). Der I-Typus ist durch das Ganzheitliche, durch die Einheit der Mannigfaltigkeit und die Geschlossenheit seines Wesens ausgezeichnet und auch der Welt gegenüber aufgeschlossen. Das gilt besonders vom I_1-Typus, der die Integration am stärksten aufweist. Der größte Teil der Kinder und Frauen, ferner Männer mit etwas femininem Einschlag gehören hierzu; dieser Sondertypus ist ausgezeichnet durch starkes Gefühlsleben, Erregbarkeit, passive Hingegebenheit an die Welt. Häufig finden sich hier Eidetiker. Der I_2-Typus ist weniger integriert, mit der Umwelt nur bedingterweise verknüpft, nämlich wenn sie seinen Idealen und Werten entspricht, er konstruiert gern einen Gegensatz zwischen Ideal und Wirklichkeit („Idealismus der Ferne"). Der I_3-Typus endlich ist durch ausschließlich nach innen gerichtete Integration gekennzeichnet, es fehlt ihm die Aufgeschlossenheit nach außen, er neigt zum Abstand; aber er besitzt Festigkeit und Beständigkeit des Charakters und den Willen zum Wirken und Tätigsein.

Die S-Typen sind „Ausstrahlungstypen", sie projizieren das Subjektive nach außen, die Welt ist ihnen mehr aus der Phantasie oder Ideologie herausprojiziert als gegeben. Sie sind labil, neigen zu Auflösung und Zersetzung. S_1 ist der reine Auflösungstypus, bei S_2 lagert sich über die labilen Schichten des elementaren Seelenlebens ein rationaler Oberbau, der die fehlende innere Stabilität ersetzen soll (Neigung zur Mathematik, soweit sie selbstgeschaf-

fene, rational-starre Gebilde behandelt; französischer Rationalismus des Descartes, Apriorismus). Während der I-Typus meist auf homogene Rasse hinweist, wird der S-Typus durch Rassenmischung begünstigt; er findet sich besonders im Judentum und in der Großstadt.

Dazu kommt noch der D-Typus, der Desintegrierte.

Durch diese verschiedenen Grundstrukturen ist nun die Weltanschauung des Menschen entscheidend bestimmt. Die Menschen sehen das Reale in verschiedenen perspektivischen Ansichten (realistischer Perspektivismus). Bestimmte seelische Grundstrukturen erfassen immer nur bestimmte Strukturen und Gebiete des Realen angemessen und richtig, andere dagegen nicht oder falsch. Jede geistige Struktur erfaßt diejenigen Seiten der Welt, welche ihr selbst affin und adäquat sind. Der Integrierte geht mehr auf das Ganze als auf die Teile, er hat ein ausgeprägtes Organ für Teleologie, bevorzugt die Intuition und das Verstehen, die Sinnerfassung; er ist durch eine starke Kohärenz zwischen Subjekt und Objekt, durch ein Sich-Hineinversetzen in den Gegenstand, ein Wegfallen der trennenden Schranke ausgezeichnet. Der Desintegrierte sieht mehr die Teile als das Ganze, geht auf mechanisches Geschehen und kausale Gesetzmäßigkeit aus, will erklären und nicht verstehen, der Gegenstand ist ihm vom Subjekt scharf getrennt und wird in der Erkenntnis geradezu abgebildet.

Die Weltanschauung des I_2-Typus ist, wie gesagt, der „Idealismus der Ferne": es ist die dem deutschen Idealismus häufig eignende Tendenz, die Idealsphäre von der Wirklichkeit abzutrennen und zwischen beiden eine Spannung bestehen zu lassen, sozusagen in einer Beharrung bei der jugendlichen Einstellung auf das Imaginäre.

Der S_2-Typus wieder ist gekennzeichnet durch die unorganische Aufstülpung eines rational-aprioristischen Oberbaues, der die Labilität seines Charakters sozusagen korrigieren soll, aber keinen Kontakt mit dem wirklichen Leben hat; von ihm gilt das Wort vom Geist als Widersacher der Seele.

Diese Abhängigkeit der Weltanschauung vom psychologischen Typus bedeutet, daß die Kategorien psychologisch bedingt sind; Kategorienlehre ist ein Ausschnitt aus der philosophischen Anthropologie. Die psychologische Struktur ist für den Einzelnen, sofern sie seine Weltanschauung wesentlich bestimmt, ein Apriori, das selbst jedoch aposteriori, empirisch erkannt wird, nämlich eben durch die Anthropologie. Dadurch soll aber keineswegs einem Relativismus das Wort geredet werden. Der realistische Perspektivismus Jaenschs will durchaus an der Möglichkeit objektiv gültiger Erkenntnis festhalten. Die Objektivität der Erkenntnis wird durch die Einbettung in das seelische Gesamtsein nicht aufgehoben. Das wäre nur dann der Fall, wenn der Gegenstand, wie der Neukantianismus lehrt, ein Erzeugnis der Erkenntnisfunktion wäre; denn dann wäre seine Objektivität nur durch strenge Gleichartigkeit der Erkenntnisfunktion bei allen Subjekten denkbar, die Erkenntnisfunktion dürfte also nicht in Zusammenhänge eingebettet sein, die von einem Individuum zum anderen variieren. Wird aber der Gegenstand nicht von der Erkenntnisfunktion erzeugt, besteht er unabhängig von ihr, bewußtseinstranszendent, dann wird seine Objektivität durch die individuelle Färbung des Erkennens nicht erschüttert. Dadurch wird nur bestimmt, welche *Seiten* des wirklichen Gegenstandes vom Erkennen erfaßt werden. Die Verschiedenheit der Perspektiven schließt, eben weil sie Perspektiven desselben Realen sind, Objektivität nicht aus. Im Gegenteil, gerade die Berücksichtigung der Perspektiven ermöglicht das höchste Maß von kritischer Objektivität, weil sie das unvermeidliche Element der Subjektivität zum Bewußtsein bringt. Die Bewußtseinsstrukturen entstammen selbst dem Realen und sind verschiedenen Strukturen des Realen gleichgeartet, affin, können daher jeweils diese ihnen affinen Strukturen des Realen aufnehmen. Jede Struktur des Erkenntnissubjekts schneidet aus dem unbegrenzten Bereich des Realen einen Sektor heraus und vermag nur ihn adäquat zu erfassen.

Damit wird die Eindeutigkeit der Wahrheit nicht angetastet. Wohl aber ergibt es sich, daß auch die Weltanschauungen verschiedener Völker, da in ihnen verschiedene psychische Strukturen zu dominieren pflegen, dementsprechend verschieden sein müssen, daß also die nationale Bedingtheit des Erkennens eine Selbstverständlichkeit ist.

Es erscheint J. als wesentlicher weltanschaulicher Sinn der nationalsozialistischen Bewegung, im deutschen Volke wieder die Weltanschauung herrschend zu machen, die seiner eigentlichen Wesensart entspricht. Besonders gegen die Weltanschauung des S-Typus, des Auflösungstypus, die sich im Liberalismus und in der französischen rationalistischen Ideologie (des S_2-Typus) manifestiert hat. Er kämpft aber auch gegen den „Idealismus der Ferne" des I_2-Typus, wie er im deutschen Idealismus anzutreffen war, denn dieser Typus bedeutet, wie gesagt, ein Beharren bei der jugendlichen Einstellung auf das Imaginäre, verlangt daher geradezu danach, selbst überwunden zu werden. Die Festhaltung des Idealismus in der Sphäre des Unwirklichen, des reinen Logos, kam einer Unterbindung der natürlichen Weiterentwicklung gleich. Der Idealismus muß dem Lebendigen zugewandt, auf Höherführung des Lebens bedacht sein. Aus dem Idealismus der Ferne muß ein Idealismus der Nähe, der realen Wirklichkeit werden. Der Nationalsozialismus bedeutet eine Reaktion gegen den wirklichkeitsfernen Idealismus, die Jugend verlangt nach einem wirklichkeitsnahen Idealismus, ihr kann keine ideale Welt genügen, die von irgendeiner Form der „Vernunft" aufgerichtet wäre; ihr kommt es auf den ganzen Menschen an, auf sein ganzes Sein, seine psychophysische Einheit im Sinne der Anthropologie. Damit soll nicht einem Irrationalismus das Wort geredet, sondern dem Irrealismus der kritische Realismus gegenübergestellt werden.

Aus dieser Position ergibt sich wie bei Krueger die Ablehnung des Positivismus ebensowohl wie der Philosophie des irrealen Geistes und der Lebensphilosophie.

Der menschliche Geist war seit drei Jahrhunderten wie

magisch angezogen vom Fortschritt mit unorganischen Mitteln, von der Zivilisation des Toten, Unlebendigen. Weltanschaulich entsprach dem der Positivismus. Dieser stellte die stärkste Erschütterung und größte Katastrophe der Kultur dar. Er verbreitete Halbwissen mit dem Dünkel des Alleswissens. Mit den begrifflichen Methoden, die bei maschinellen und technischen Problemen zu so blendenden Erfolgen geführt hatten, glaubte man auch das Leben meistern zu können. Mit täppischen Händen wollte man auch hier in alles regelnd eingreifen und zerstörte damit das instinktive, unreflektierte Wissen vom Leben und seinen Aufgaben.

So kam es — da der Positivismus in Theorie und Praxis die gesamte Wirklichkeit für sich beanspruchte —, daß die Forderungen des Lebens nur außerhalb der Wirklichkeit erfüllt werden konnten, daß ein wirklichkeitsferner Idealismus des Irrealen entstand. Am dringendsten erschien dies für die Werte, die im Begriffssystem des Positivismus keine Stelle hatten. So entwickelte sich neben der Kultur des Unterlebendigen eine solche des Überlebendigen, entstand als Komplementärtheorie des Positivismus die neukantianische Transzendentalphilosophie: die aus der Wirklichkeit gewiesenen Inhalte wurden im Bereiche des Transzendentalen untergebracht, so Werte, Normen, Geltung. Da der Positivist die Wirklichkeit wertfrei denkt, aber auch ganzheits- und einheitsfrei, so handelt er von Werten, Normen, Ganzheits- und Einheitsformen überhaupt nicht und überläßt somit den Komplementärtheorien hier ein freies Feld.

Die Neukantianer werden nicht dem I_2-Typus des deutschen Idealismus zugerechnet, sondern dem S_2-Typus, nur daß bei ihnen der konstruierende Charakter des Erkennens, der bei Descartes durch das Schauen der angeborenen Ideen verdeckt wird, ihnen selbst deutlich zum Bewußtsein kommt: an die Stelle der angeborenen Ideen treten methodische Richtlinien. Dieser logische Idealismus, der die Überlieferung des deutschen Idealismus fortzusetzen beansprucht, liegt eigentlich gar nicht

in seiner Linie, denn der I_2-Typus ist rezeptiv, die Ideale sind ihm objektiv gegeben und werden vom Subjekt in einem Kohärenzverhältnis erfaßt, wogegen für den logischen Idealismus das Ideal nicht wie ein Objekt dem Bewußtsein gegenübersteht, sondern in echt projektiver Weise eine Tätigkeit des Bewußtseins selber ist.

Ebensosehr wie der Neukantianismus wird auch die Phänomenologie bekämpft. Husserls „Einklammerung" der Wirklichkeit ist typisch für S_2, überbietet noch den ursprünglichen Cartesianismus durch die ungeheure Überschätzung des begrifflichen Elementes der Erkenntnis. Diese Überbetonung des vom Geiste Hervorgebrachten ist ein Grundmerkmal der S_2-Struktur.

Auch Heidegger wird abgelehnt, weil er noch stark an Husserls Methode gebunden sei.

N. Hartmanns Philosophie wird trotz ihrer Wendung zum Realismus ebenfalls noch unter die Komplementärtheorien gerechnet; sie ist wenigstens zur Hälfte noch „Unwirklichkeitsphilosophie". Denn Hartmann kennt nicht nur das Reale der Natur, sondern in der Sphäre der Mathematik und der Werte hält er an idealen Gegenständen fest, hier ist sein Realismus scholastischer Begriffsrealismus. In diesem Teil seiner Lehre erneuert sich der cartesianische Geisteshochmut des modernen Menschen, der sich um das „wertindifferente" Fundament der Wirklichkeit nicht kümmert und alles von Akten des höchsten Geisteslebens erwartet. „Der Kampf gegen diese Anschauung von den Werten kann gar nicht nachdrücklich genug geführt werden; denn hier liegt eine der Quellen, in der viele Grundschäden der Gegenwartskultur verankert sind." Es ist verhängnisvoll, den Blick von den elementaren Werttendenzen abzulenken, wie dies vielfach heute geschieht. Besonders für das Gebiet der Ethik muß der Standpunkt einer anthropologischen Wirklichkeitsphilosophie bezogen werden. Die Auffassung des ethischen Gebietes als eines Bereiches irrealer Gegenstände hat zur Folge, daß die ethischen Werte nur mit Hilfe von Akten des höchsten Geisteslebens zugänglich

wären; die Untersuchungen der Anthropologie aber zeigen, daß die Wertempfindlichkeit auf diesem Gebiete von der Beschaffenheit des *ganzen* Menschen abhängt.

Die natürliche Reaktion gegen die Philosophie des Irrealen hat auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie der kritische Realismus vorbereitet, in der Wertlehre aber schon Nietzsche, der eine realistische Lösung des Wertproblems durch die Verkündigung des Wertkanons der Gesundheit anbahnte. Die Werte, die wir anstreben, liegen in der Richtung jener Entwicklung, die die Harmonie des Ganzen wahrt — denn die Kulturkrankheiten hängen mit einseitigen Hypertrophien, mit Störungen in der Harmonie organischer Ganzheit zusammen. So werden die Werte nicht mehr neben- und überweltlich, sondern innenweltlich. Die Unterlebendigkeitskultur des Positivismus und die Überlebendigkeitskultur der „Komplementärtheorien" müssen ersetzt werden durch eine Kultur des Lebendigen, in der die Synthese von Ideal und Wirklichkeit stattfindet. An die Stelle einer aprioristisch-transzendentalen, irrealen oder Geltungssphäre muß die Realität treten, zu der die empirische Strukturtypologie hinführt; es muß der Logos durch den lebendigen Menschen ersetzt werden. Die Geisteswissenschaften werden sich zunehmend vom objektiven Geist im Sinne einer irrealen Sphäre ab- und dem lebendigen Geist zuwenden müssen, in dem die Werte verankert sind. Dieser lebendige Geist wird nicht mehr Widersacher der Seele sein, wie eine irrationalistische Lebensphilosophie meinte.

Jaenschs Philosophie hat einen ausgesprochen weltanschaulich-kämpferischen Charakter. Dies gilt in noch höherem Maße und mit noch stärkerer Betonung der politisch weltanschaulichen Seite von Ernst Krieck. Er geht nicht wie Jaensch von der Einzelwissenschaft Psychologie aus, steht aber dadurch in seiner Nähe, daß auch er die Anthropologie zum Mittelpunkt seiner Lehre macht, und zwar eine Anthropologie, die durchaus nationalpolitisch ausgerichtet ist. Sein philosophisches Haupt-

neue Erkenntnislehre mit „Tabuworten" wie „Relativismus" und „Pragmatismus" abtun zu wollen.

Eine Kritik der kantischen Erkenntnislehre schafft Klarheit. Kants Lehre ist in Wirklichkeit Wissenschaftslehre (Fragestellung: wie ist Mathematik, Naturwissenschaft, Metaphysik möglich?). Die Welt selbst ist ihm nur die Summe der Dinge unter Gesetzen; dieser Welt steht das gesetzgebende Subjekt des Erkennens, der Inbegriff aller Formen des Erkennens gegenüber. Alle Menschen haben am formalen Apparat des reinen Erkenntnissubjekts Anteil, unabhängig von Volk, Rasse, Geschichte. Das Subjekt der Erkenntnis gleicht einem Automaten: sobald der Gegenstand „gegeben" ist, setzt der Erkenntnisvorgang ein und liefert apodiktische Wahrheiten. Der formale Erkenntnisapparat liefert auch das Gestaltungsprinzip der ganzen Natur. Was an Materialem übrigbleibt, wenn das Formale abgezogen ist, ist das „Ding an sich", ein leerer Begriff, den Fichte eliminierte, so daß die Welt nur mehr ein leerlaufender Apparat wird — es entsteht das „Begriffe spinnende Gespensterdasein" des deutschen Idealismus. Kant ist der stärkste Exponent der mit Descartes beginnenden Periode des Rationalismus: nicht der einzelne Mensch erkennt, sondern die Vernunft in ihm, die das allein Menschenwürdige ist. Die Wahrheit, das Gute und das Schöne setzen voraus, daß der Mensch sich seines natürlichen Daseins und seiner Person entledige. Das Erkenntnissubjekt tritt aus der Lebenswirklichkeit heraus; wie das Subjekt, verdünnt und verflüchtigt sich mit dem Ding an sich auch die reale Welt zu einem bloßen Grenzbegriff.

Die Annahme einer allen Menschen eignenden reinen Vernunft und die dualistische Kluft zwischen Subjekt und Objekt müssen überwunden werden. Grundtatsache der Erkenntnislehre muß die lebendige Einheit der Person, ihre Gliedschaft an einer Gemeinschaft und ihre Zugehörigkeit zur Welt sein. Persönliches Eigengesetz und Rassengesetz bestimmen die Art des Erkennens; Erkennen ist auch nur möglich, wenn der Erkennende

nicht grundsätzlich anderer Art ist wie die Welt. Im Erkennen gibt es kein Ich ohne ein gleichartiges Du. Soweit im Erkenntnisvorgang vieler Menschen Gemeinsames enthalten ist, offenbart sich die gemeinschaftliche Lebensbasis auch in der gemeinsamen „Wahrheit" des Erkennens, es gibt aber keinen gleichförmigen Erkenntnisapparat für alle Menschen; dieses Grundpostulat des Rationalismus ist keine Wirklichkeit. Die biologische Art Mensch stellt keine wirkliche Gemeinschaft dar, verwirklicht sich nur in der Vielheit gemeinschaftlicher Lebensganzheiten der Völker; wo keine echte Gemeinschaftsbildung stattfindet, ist auch keine Gemeinsamkeit des Erkennens vorhanden. Deutsche Wissenschaft ist nichts anderes als Ausdruck deutscher Art und Wesenheit.

„Wahrheit" in der Wissenschaft ist also nicht von einer reinen Vernunft aus zu konstruieren. Stets ist Wahrheit aufgegeben, neue Aufgabe von neu gewonnener weltanschaulicher und glaubensmäßiger Erkenntnisbasis aus. Damit wird nicht die Wahrheit zerschlagen, nur der Absolutheitswahn. Wahre Erkenntnis ist stets an den Charakter personalen Lebens wie an den Wandel des Lebens gebunden. Ich kann nach der ewigen Wahrheit nur ausgreifen unter der Voraussetzung meiner eigenen Existenz und ihrer rassisch-völkisch-geschichtlichen Bedingtheit. Da ein Volk bei aller Stetigkeit des Grundcharakters sich wandelt, muß sich auch die Wahrheit in der Geschichte wandeln. Es gibt die eine und ewige Wahrheit genau soweit, als es das eine und ewige Leben gibt. Die jeweilige „Wahrheit" ist damit die wechselnde Art der Teilhabe an der ewigen Wahrheit. Auch die Naturgesetze sind Perspektiven, die durch ihre Voraussetzungen bedingt sind, um Welt und Wirklichkeit zu deuten. Die eine und ewige Grundwahrheit geht niemals in eine einzelne Erkenntnis adäquat und dauernd ein, aber alle wahren Erkenntnisse in ihrer Vielheit und Wandelbarkeit sind Teilhaben an der ewigen Wahrheit. Nur alle Menschen zusammen besitzen die volle und absolute menschliche Wahrheit.

Aus diesen Formulierungen erhellt deutlich, daß die Vorwürfe des Relativismus und Pragmatismus Krieck gegenüber nicht angebracht sind. Im Gegensatz zum Relativismus hält er an einer ewigen Grundwahrheit fest, die nur notwendigerweise bloß zu einem Teile, je nach den eben vorliegenden Bedingungen, erfaßt werden kann — ganz ähnlich wie nach Jaenschs realistischem Perspektivismus; relativ ist also nur die jeweilige Teilhabe an der Wahrheit, nicht aber wird die Eindeutigkeit der Wahrheit selbst in Zweifel gesetzt. Und im Gegensatz zum Pragmatismus ist es nicht der nüchterne Nutzen, der die besondere Art der Wahrheitsfindung bestimmt, sondern die personale und völkische Wesensart des Erkennenden — dieser Unterschied ist ebenso groß wie etwa der zwischen Manchesterliberalismus und nationaler Wirtschaftslehre. Gewiß, für Krieck steht die Wissenschaft durchaus im Dienste des Lebens, dient der Ermöglichung des Handelns; wie sie in der lebendigen Wirklichkeit wurzelt, so wirkt sie auch gestaltend wieder auf sie ein. Die Entscheidung über den Wert der Wissenschaft fällt aus dem Grade ihrer Fruchtbarkeit, ihrer geschichtsbildenden Kraft. Aber deshalb besteht keineswegs die Gefahr, daß die Wissenschaft mit dem Verluste ihrer angeblichen Freiheit und Autonomie die Magd von Nützlichkeiten und Zwecken werden sollte. Wenn das Erkennen eng mit dem Tun verknüpft erscheint, so ist es damit nicht allein pragmatisch auf die technische Formung festgelegt.

Die *Anthropologie*, die dieser Erkenntnislehre zugrunde liegt, faßt Leib, Seele, Geist als verschiedene Seiten einer Lebenseinheit. Sie überwindet damit sowohl die alte metaphysische Entzweiung zwischen Leib und Seele als auch den Versuch von Klages, zwischen Leib und Seele einerseits und Geist andrerseits eine Kluft aufzureißen. Auch das Geistige ist kein gesonderter, aus einer anderen Welt stammender Bezirk: Geist ist der Inbegriff aller Beziehungen der Menschen untereinander, soweit sie als Verstehen und Zusammenleben auf dem Bewußtsein dieser

Menschen ruhen und in einer gemeinsamen unbewußten Unterschicht verwurzelt sind. Durch den Geist wird die Gemeinschaftswelt, die überpersönliche Ganzheit konstituiert; seine Verwirklichungen sind Sprache, Religion, Recht, Kultur, Wirtschaft, Staat. Aber die Gemeinschaft wird nicht etwa durch den Geist erst gegründet; Gemeinschaft ist die dem Einzelnen übergeordnete Lebensganzheit, aus der heraus überhaupt Geist möglich wird, nicht umgekehrt. Damit steht die Wirklichkeit Volk an der Basis, der metaphysischen Einheit und Ganzheit des Lebens am nächsten.

Leben aber ist überhaupt der Grundbegriff des Universums; deshalb bezeichnet Krieck seine Weltanschauung als biologisch — nicht im Sinne einer Grundlegung durch die vorgefundene Fachwissenschaft Biologie, sondern im Sinne einer Ausweitung des Lebensbegriffes auf das gesamte Sein. Das biologische Weltbild in diesem Sinne bringt eine völlige Revolution der Wissenschaft herauf; als seine Vorläufer bezeichnet Krieck besonders Paracelsus und Goethe, als seine Gegner die Mechanisten. Auch hier wieder gerät er in scharfen Gegensatz zu Kant: denn Kant hat die Natur als summenhaft-mechanisches Gefüge der Dinge unter allgemeinen Gesetzen aufgefaßt und damit den Begriff der Natur verdorben. Natur besteht in Wirklichkeit nicht aus ruhenden Dingen, die in mechanischen Beziehungen zueinander stehen, sondern sie ist das, was sich fortwährend neu gestaltet, wo Wachstum sich vollzieht. Sie ist nicht technisch, zweckhaft, verstandesmäßig gemacht, ist nicht Maschine; die Mechanistik, die alles nach dem Bilde menschlicher Werkzeuge und Maschinen deutet, ist nichts als ein Anthropomorphismus (genau so wie die ebenfalls verfehlte Teleologie, die im Grunde selbst zur Mechanistik gehört). Damit soll keineswegs die Berechtigung der nach mechanistischen Prinzipien forschenden Wissenschaften geleugnet werden, nur rücken die mechanistischen Wissenschaften von ihrem Anspruch weg, letzte Instanz zu sein; sie können nie zum Ganzen kommen.

Welteinheit und Weltdeutung ist auf diesem Wege nie zu gewinnen. Der Kampf gegen den reinen Rationalismus soll auch nicht bedeuten, daß der Mensch seine Vernunft aufgeben soll; ein Versinken in Irrationalismus hieße, menschlicher Art und Würde zu entsagen. Aber es ist nicht so, daß die Natur ein Erzeugnis der Vernunft wäre, sondern die menschliche Vernunft ist eine Funktion der menschlichen Natur.

Die Gesamtbiologie im obigen Sinne liefert nun den Untergrund für ein neues System der Wissenschaften von der Kosmologie bis zur Geschichte, in dem nicht nur die Kluft zwischen Anorganischem und Organischem, sondern auch die zwischen *Natur und Geist* überwunden ist. Natur- und Geisteswissenschaften können im Grunde gar nicht getrennt werden; wie Leib, Seele und Geist nicht metaphysisch getrennt, sondern drei Seiten am selben einheitlichen Leben sind, so ist auch Natursein und geistig-geschichtliches Sein des Menschen nur im Ineinander- und Zusammenwirken denkbar. Natur bedingt und trägt die Geschichte, Geschichte prägt die Natur. Verfehlt ist Kants Meinung, der Mensch gehöre zwei grundsätzlich verschiedenen Reichen, dem der Kausalität und dem der transzendentalen Freiheit, an. Die schöpferische Tätigkeit des Menschen, die seine Geschichte gestaltet, gehört selbst zur Natur des Menschen; sie unterscheidet ihn von den anderen organischen Wesen, begründet aber keineswegs eine andere, der Natur entgegengesetzte Welt der Freiheit, der Kausalitätslosigkeit. Man muß nur den Begriff der Kausalität weiter fassen, als dies die Mechanistik tut. Das mechanistische Äquivalenzprinzip, wonach in jeder Lage- und Zustandsänderung die Energiequantität konstant bleibt, ist im Gesamtbereich des Lebensgesetzlichen — nicht nur des Organischen, sondern im Sinne der Gesamtbiologie des ganzen Universums — aufgehoben, wie die Vorgänge der Katalyse zeigen. Hier wird nicht nur umgesetzt und verwandelt, hier entsteht spontan etwas Neues. In derselben Weise wird auch der menschliche Wille zum Kausal-

faktor in der Natur. Auch die Einwirkung von Mensch zu Mensch ist Kausalität. Der Rationalismus hat als Kausalkräfte nur die „Naturkräfte" zugelassen und das Verhältnis von Mensch zu Mensch einem grundsätzlich andersartigen Bereich, „Geist" genannt, zugewiesen, wo die Wirkkraft als kausalitätslose „Freiheit" ihren Wirkcharakter einbüßte. Ist aber das, was die Geschichte macht, weniger Kraft, als was in den Maschinen wirkt? Natur und Geschichte sind nicht zwei getrennte Lebensgebiete, sie durchdringen einander; die Einheit zwischen Natur und Geschichte aber liegt im All-Leben.

Die hier erhobene Forderung, eine Brücke zwischen Natur- und Geisteswissenschaften zu schlagen, wird durch die völkisch-politische Anthropologie erfüllt; denn sie greift mit dem Rasseprinzip nach der Naturseite des völkischen Charakters aus, mit der Gestaltung des geschichtlichen Bildes aber nach dem geschichtlichen Schicksal und seiner den Volkscharakter prägenden Gewalt. Damit tritt sie an die Stelle der verbrauchten Philosophie, die am Ende ihrer Möglichkeiten angelangt ist. Alle deutsche Philosophie war in der Wurzel nicht eigen; der deutsche Idealismus übernahm mit dem Prinzip der „reinen Vernunft" das Erbe der Offenbarung und zugleich des französischen Rationalismus, er riß besonders mit dem absoluten Ich Fichtes und dem absoluten Geist Hegels die Kluft zwischen den Wirklichkeiten des Lebens und dem Überweltlichen, an dem alle Menschen in gleicher Weise teilhaben sollten, soweit als möglich auf. Der Mensch sollte zwar Naturwesen sein, sich aber darüber durch die Vernunft erheben. Demgegenüber muß die Anthropologie den Weg zu den Wirklichkeiten zurückfinden, die in der Einheit von Natur und Geist, von Natur und Geschichte beruhen. Wir brauchen sie dringend, denn ein Bild von sich selbst ist allem höheren Menschentum existenznotwendig, ein Selbstbild, das maßgebendes Mittelstück des gesamten Weltbildes ist und das artgemäß ausfallen muß.

Durch die so verstandene Anthropologie wird ein or-

ganisches Weltbild möglich, aber auch organischer Staat, organische Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung, die das Gesetz des Ganzen über dem Gesetz des Teils und Gliedes errichten, zugleich aber die Eigengesetzlichkeit des Gliedes in seiner Teilhabe am Ganzen anerkennen und zur Entfaltung kommen lassen. Es ist zwar dem Menschen notwendig, aus der Unmittelbarkeit des Lebenszusammenhanges herauszutreten: auf der Ganzheit der individuellen Gestalt ruht das Menschsein. Aber mit der absoluten Vereinzelung droht Verfall, Auflösung, Anarchie. Das Ideal des falsch verstandenen Individualismus ist wieder ein Erbe des reinen Rationalismus: denn die Teilhabe an der überweltlichen Vernunft schien ja den Menschen über sein Natursein zu erheben und zugleich den Anspruch auf Selbstbestimmung und Freiheit zu begründen; um das autonome Individuum mit der autonomen Vernunft, Wissenschaft, Wahrheit, Schönheit, Sittlichkeit zu ermöglichen, mußte der Einzelperson freier Raum zur Entfaltung gegeben werden. So kam es zur Ideologie des humanen Individualismus, des Liberalismus. Später aber schlug der Individualismus in Kollektivismus um. Nun jammerte der Individualist um den drohenden Verlust seiner Persönlichkeit; er forderte aber damit nur das, was er mit der Auflösung der Zuchtordnungen und Bindungen gerade selbst zerstört hatte. Persönlichkeit wird zur Reife gebracht durch Einordnung in einen festen Typ, durch Zucht, durch straffe Ausrichtung, in der sich das Glied mit dem Ganzen, das Ganze mit dem Gliede auseinandersetzt. Es ist die höchste Aufgabe, hier die richtige Mitte zu finden: die Eigengesetzlichkeit der Persönlichkeit wird nach Maßgabe ihrer Leistungen vor dem Ganzen anerkannt, wobei aber das Ganze maßgeblich über der Ichheit steht. Persönliche Ganzheit ist nicht selbstgenugsam; Persönlichkeit erfüllt sich nicht in sich selbst, sondern in Gliedschaft an einem höheren Ganzen. Der Fundamentalsatz des Individualismus von der Eigengesetzlichkeit des Einzelmenschen wird nicht verneint, sondern diese Eigengesetzlichkeit in

der Gliedschaft am höheren Ganzen zugleich bejaht und aufgehoben. Es wird dem Eigengesetz des Gliedes das Gesetz des Ganzen übergeordnet. Volk trägt alle notwendigen Lebensfunktionen und Lebensinhalte in organischer Ganzheit in sich. „Menschheit" dagegen ist keine wirkliche Lebensgemeinschaft.

Mit dem Siege des Nationalsozialismus hat die Stunde der Atomisierung, aber auch der reinen Massenhaftigkeit geschlagen, ist Individualismus und Kollektivismus zugleich besiegt. Er ist nicht eine neue Massenbewegung — wenn er auch zunächst die Masse nur durch die Masse überwinden konnte —, denn nach seiner Auffassung dienen die Glieder dem Ganzen nach ihrer gliedhaften Eigengesetzlichkeit, worin sich zugleich in der Teilhabe am Ganzen ihre persönliche Bestimmung, der Sinn ihrer Persönlichkeit erfüllt.

Wenn nun die Ganzheit des völkischen Lebens hier zugrunde gelegt wird, so kommt doch erst mit dem Staate das Volk zur Erfüllung seiner selbst in der Geschichte. Staatenlose Völker sind geschichtlos. Der Staat ist nicht Mittel, kommt nicht aus rational-technischer Erfindung, ebensowenig aber nur aus organischem Wachstum, wie die Romantik glaubte, sondern einzig und allein aus der schöpferischen Tat des Führers. Macht ist der Motor der Geschichte; das Wirken des Führers erhebt sie aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit. Das Verhältnis von Volk und Staat soll weder zum Aufgehen des Volkes im Staate führen, wie dies im Staatssozialismus jeder Art, im Bolschewismus, aber auch im Faschismus der Fall ist, noch zum Untergehen des Staates im Volk nach Art der einstigen germanischen Volksgemeinde; für uns kommt heute nur die übergeordnete Einheit und Ganzheit von Volk und Staat in Betracht. Dabei repräsentiert die nationalsozialistische Bewegung die dynamische, der Staat die statische Seite; jene hat die Entwicklung weiterzutreiben, dieser stellt mit seiner Bürokratie das konservative Element dar. Der Dualismus Bewegung – Staat ist nicht als Kompromiß zwischen Revolution und Re-

aktion gedacht; der Staat wird schrittweise dadurch umgewandelt, daß er in der Bewegung vorgebildete Menschen und Kräfte in sich hineinnimmt; die Bewegung muß ihre vorwärtstreibende Kraft stets durch die nachwachsende Jugend erneuern.

Die Notwendigkeit des Staates beruht auf der Notwendigkeit der Zucht. Das Humanitätsideal des 18. Jahrhunderts hielt den Menschen an sich für gut und die Macht für böse; der Staat ist danach ein Übel; wo die Freiheit des Einzelnen möglichst ungehemmt ist, entfaltet dieser seine nur guten Anlagen zur Vollkommenheit der Humanität. Dieser Optimismus, der den Kernbestand des Liberalismus darstellte, ist oberflächlich. Was die Bewegung im deutschen Volke vorfand, war nicht gut, sondern böse, sonst wäre sie gar nicht nötig gewesen. Ihr Sinn ist heldische Überwindung des Bösen durch Zucht und Zuchtstaat. Die Kräfte der Zerstörung, die Meckerer, Stänkerer, die liberale, schwarze, rote Auflösung sind ja heute noch am Werk. Ohne Zucht, Macht, Staat kommt auch die gute rassische Anlage und ihre Leitidee nicht zur Erfüllung. Der heldische und tragische Mensch, der aristokratische Mensch der Zucht, der Rasse, der Ehre setzt das radikal Böse im Menschen voraus. Auf dem Boden des Optimismus gibt es keine wahren Überwindungen.

In diesen Überwindungen aber liegt das wahre Gesetz der Sittlichkeit begründet. Sittlichkeit ist nichts Abstraktes, nicht auf Ideen gegründet, konstituiert kein eigenes Lebensgebiet, ist vielmehr normativ für alle Lebensgebiete; alles Tun wird sittlich gemessen am positiven Bezug auf das Ganze. Grundlegender Wertmaßstab ist hierbei die Rasse mit ihren Werten, allen voran der Ehre und der Treue. Alle Glieder der Gemeinschaft lassen sich als gleicher Art erkennen, keiner darf dem andern als bloßes Mittel zum Zweck dienen. Rangunterschiede aber entstehen nicht durch den „Geist" — der Idealismus war schuld an der Zerreißung des deutschen Volkes in „höhere" Geistige und „niedere" Ungeistige —

sondern nur nach Maßgabe der Fähigkeit, zum Führer in einem Kreise zu werden. Der Führer allein, der handelnde, schöpferische Mensch, ist freie Persönlichkeit. Der oberste Führer untersteht im Handeln für das völkisch-politische Gemeinwesen nicht dessen Gesetz, sondern ist Urheber des Gesetzes im neuwerdenden Ganzen. Er untersteht allein der inneren Notwendigkeit; darin sind aber die ihn bindenden Werte mitenthalten: die rassische Ehre, die Treue gegen die Volksgemeinschaft.

Ohne den Führer gibt es keine sinnvolle Politik. Er ist nicht eingesetzt, ist nicht Beamter, er ist selbstgemacht und selbstgewachsen. Die Bereitschaft der Gefolgschaft, dem Befehl des Führers zu folgen, erhebt erst ihren Trieb zur Gestalt. Der Führer steht nicht allein, er ist ohnmächtig ohne Glauben und Vertrauen der Gefolgschaft. Politik ist kein Lebensgebiet für sich, daher kein Beruf. Der Führer wächst aus Berufung. Politik darf nicht vom Staate her definiert werden: zu allen Zeiten hat der schöpferische Politiker durch sein Handeln den Staat geschaffen, nicht aber der Staat den Staatsmann. Das politische Tun ist das Primäre, der Staat das Sekundäre. Der Führer sucht Rechtfertigung seines Tuns nicht in einer Theorie des Staates, sondern im rassisch-völkisch-politischen Bild vom geschichtlichen Werden des Volkes. Die Politik hat auch den Primat vor Sitte und Recht, Wirtschaft, Kultur und Erziehung. Damit ergibt sich die Umkehrung gegenüber der liberalen Doktrin, die vor allem Wirtschaft und Kultur zu autonomen Gebilden machen wollte, den Sinn des Lebens in der Kultur, in harmonischer Vollendung des an Vernunft und Geist orientierten Einzelmenschen erblickte und der Politik ein höchst nebensächliches Dasein zubilligte. Noch aus nationalsozialistischer Lehre kann man heute die doppelte Zielsetzung „Volk und Kultur" hören, wobei die Kultur doch wieder den Primat erhält in der Meinung, Leben des Volkes sei zuletzt doch vorübergehend, es setze sich mit seinen Kulturwerken ewige Denkmäler. Im Mittelpunkte des Nationalsozialismus aber steht das Leben

selbst, in seinem Ziel das lebendige Volk als ewiges Denkmal seiner selbst. Nicht kulturelles Werk ist das Ziel, Werk ist nur Ausdruck und Manifest des Lebens; Ziel und Sinn ist das vollendete, zum höchsten Maß gesteigerte Leben der völkischen Lebenseinheit selbst, das durch geschichtsbildendes, politisches Handeln zu diesem Ziele gesteuert wird. Daraus ergibt sich zwingend der Primat der Politik auch gegenüber der Kultur, Kunst und Wissenschaft. Das heißt nicht, daß die Wissenschaft dogmatisch festgelegt werden soll, aber wenn wir die Fiktion einer zeitlosen Vernunftwahrheit im Sinne der früheren Ausführungen aufgeben und die Bindung der Wahrheitserkenntnis an die anthropologischen Voraussetzungen anerkennen, dann ergibt sich gerade aus der bewußten Anlehnung an diese Voraussetzungen das Höchstmaß möglichen Wahrheitsgehaltes; mit der tieferen Wirklichkeitserkenntnis ist auch die höhere Wahrheit bei uns. In diesem Sinne muß auch die Wissenschaft politisch sein.

Zum gleichen Ergebnis gelangt Hans Heyse in seinem bahnbrechenden Buche „Idee und Existenz". Es handelt sich ihm hier darum, die verlorengegangene Beziehung zwischen Idee und Existenz — insbesondere politischer Existenz — zu erneuern, die Trennung von Theoretischem und Atheoretischem, von Philosophie und Leben zu überwinden. Diese Trennung bestand nach seiner Überzeugung bei den Griechen noch nicht. H. versucht auch die *platonische* Ideenlehre nicht im Sinne einer von der Wirklichkeit abgelösten Ideenwelt zu deuten; vielmehr sieht er ihren Sinn darin, die durch die sophistischen Auflösungstendenzen gefährdete Einheit und Ganzheit des menschlichen Daseins wiederherzustellen. Die platonische Idee lasse sehen, daß die wahre Wesens- und Werterfassung des menschlichen Daseins sich allein aus der Ganzheit bestimmt, die alle Einzelfunktionen bindet; die Idee sei das Prinzip, das das einzelmenschliche Dasein unauflöslich mit der geschichtlichen Ganzheit des Staates und zugleich mit der totalen Seins- und Lebensordnung ver-

bindet. Die Idee, als die Einheit und Ganzheit, sei strengstens zu scheiden vom Allgemeinbegriff: durch diesen werden die Einzelmomente, die unter ihn zu subsumieren sind, nicht innerlich vereinigt und gebunden, während die Idee eben diese innerliche Bindung bewerkstellige; als diese bindende Ganzheit sei sie wesenhaft Anschauung, Gestalt, Form. Die Frage der Idee könne nicht gelöst werden in der Reflexion auf das selbständige Individuum, sondern in der Bindung des Menschen an das Ganze der metaphysischen Seinsordnung, diese aber werde vollzogen im geschichtlichen Existieren, im Staate. Die Idee sei die Form des wahren Existierens im geschichtlichen Staate. So glaubt also H., bei Plato die geforderte Verbindung von Idee und (politischer) Existenz verwirklicht vorzufinden. Ganz im Gegensatz zu den üblichen Platodeutungen, die der Idee ein in sich selbst ruhendes, transzendentes, von der wirklichen Existenz völlig abgelöstes Sein zuschreiben. Gegen diese Deutungen spreche der Begriff der *Methexis*, der Teilhabe der wirklichen Dinge an der Idee, also doch wohl einer Verknüpfung zwischen Idee und Existenz; und wenn andrerseits Plato die Idee von den seienden Dingen ausdrücklich getrennt sein läßt, so meine er damit nur, sie sei getrennt von jedem Einzelnen als Einzelnem, denn sie sei ja das Ganze, die Ordnung des Ganzen und damit auch alles Einzelnen.

Auch die *aristotelische* Philosophie habe in dieser Idee der Form ihre Grundlage, auch für sie sei die Form Ganzheit, nicht Allgemeinbegriff; Geist und Leben gehören bei ihm zusammen, losgelöst vom Leben ist ihm der Geist bloße „Möglichkeit", die Wirklichkeit des Geistes ist Leben.

Erst durch den Einbruch des Christentums wurde diese selbstverständliche Bindung der Idee an die Existenz aufgelöst; denn das Christentum entzog die Wahrheit im existentiellen Sinne der Philosophie und gründete sie im Prinzip des Glaubens, wodurch Philosophie zur reinen, von der (dem Glauben überantworteten) Existenz geschiedenen Theorie wurde.

Das Christentum brachte auch einen völlig neuen Wahrheitsbegriff: den der absoluten von Gott selbst geoffenbarten Wahrheit. Die Wahrheit erschließt sich nicht mehr dem schauenden Geiste des tapferen Lebens; sie wird als Zusage verbürgt. Hiermit wird das tiefste Wesen des griechischen und des nordischen Geistes aufgehoben. Für Nietzsche bedeutete daher das Christentum eine Verneinung der Grundwerte des Lebens, da es die Schicksalhaftigkeit der tragischen Existenz beseitigte und die Rettung aller durch ein einmaliges Faktum für alle Zeit gegeben sein ließ. Eine Judaisierung griechischer Werte wurde dadurch vorgenommen. Durch das Medium des Christentums haben wir die jüdische Gedankenwelt zur Norm unserer Werte gemacht.

Es entspricht dem, daß schon Augustinus die platonische Ideenlehre umbildete: die Ideen sagen nichts mehr aus über die Wirklichkeit, über die Existenz des Menschen, sie sind Formen, die in der göttlichen Vernunft enthalten sind und denen gemäß Gott die Natur erschaffen hat, denen aber an sich die Erfüllung durch die Existenz fehlt. Die Idee für sich genommen ist nur mehr etwas Abgeschwächtes, jedenfalls Transzendentes. Hier liegt die Ursprungsform des abendländischen Idealismus.

Verhängnisvoll wurde diese Trennung von Idee und Existenz in dem Augenblick, in dem das Prinzip des Glaubens, worin die Existenz ihren tieferen Grund gefunden hatte, säkularisiert wurde; denn nun gab es offenbar kein tieferes Prinzip mehr, das sich in einem entscheidenden Sinne auf die Existenz bezog. Nachdem der mittelalterliche Nominalismus den Weg zum Individualismus eröffnet hatte, kam es zur Loslösung des natürlichen Kosmos vom mittelalterlichen System. Die moderne Naturforschung begriff sich nun selber als das Nachzeichnen der Gedanken Gottes. Gott wird interpretiert als Urheber des Weltmechanismus, schließlich aber diesem gleichgesetzt. Der Mensch wird ebenfalls diesem Mechanismus eingeordnet. Rationalismus und Positivismus sind die Folgen. Auch der konstruktive Idealismus von Des-

cartes an überwindet das „natürliche System" nicht, sondern bestätigt es geradezu; bei Descartes ist das Ich das Prinzip mathematisch-physikalischer Urteile, und noch bei den *Marburgern* erscheint das Seinsverständnis durch die Prinzipien der mathematischen Naturwissenschaft bestimmt, so daß das Ich sich im Denken der Prinzipien der mathematischen Naturwissenschaft erschöpft. Die Philosophie liefert hier das Problem des Seins völlig den Naturwissenschaften, im besondern der mathematischen Physik aus. Auch die *südwestdeutsche* Schule überantwortet das Seinsverständnis den positiven Einzelwissenschaften, nach Rickert gehören alle Wirklichkeitsprobleme in das Gebiet der Spezialwissenschaften, die Philosophie muß das bloße Wirkliche der Einzelforschung überlassen und zieht sich auf das Unwirkliche zurück. Der Idealismus, der die Autonomie des Menschen vor den Folgerungen des Positivismus retten will, muß seine Sphäre außerhalb des Seins suchen, denn das Sein ist der positivistischen Gesetzlichkeit unterworfen. Darum ist der Idealismus gezwungen, neben der Sphäre des Seins, von ihr durch einen Abgrund getrennt, die Sphäre des Sollens, des Unwirklichen, der irrealen Werte zu setzen und in ihr das wahre Wesen des Menschen zu suchen (wir erinnern an die ähnlichen Formulierungen bei Jaensch!). Das Sollen, die Werte sind in die dem Sein gegenüber transzendente Sphäre des Irrealen verlegt. Es erhebt sich die Frage, wie sie mit dem Sein zu verknüpfen sind. Der Idealismus begreift das Sollen als unendliche Aufgabe. Das bedeutet aber in Wahrheit, daß das Sein eben doch der Dynamik des „natürlichen Systems" unterworfen bleibt; statt daß der Mensch in seine Wirklichkeit hineingestoßen wird, wird er durch den Idealismus gerade seiner Wirklichkeit entrissen, wird er von ihr befreit, „erlöst", in echt eschatologischer Weise auf die niemals erreichbare Zukunft verwiesen. Idee und Existenz, Wert und Wirklichkeit sind hier durch eine Kluft getrennt. Was können diesem Idealismus die geschichtlichen Wirklichkeitsbegriffe: Volk, Nation,

die geschichtliche Wirklichkeit des Reiches bedeuten? Die Phänomene der geschichtlichen Existenz erscheinen ihm als irrational, er überläßt sie der Dynamik des natürlichen Systems, damit aber kommt es zur Auslieferung des Menschen an anonyme Mächte und zur Anarchie der Werte, die auch nicht durch Hegelsche Dialektik versöhnt werden kann. Die vergangenen Denkformen des abendländischen Philosophierens sind nicht dialektisch zu rechtfertigen, sondern zu überwinden.

Damit erwächst der Philosophie in der Gegenwart eine Aufgabe von überragender Bedeutung. Sie hat die Rettung vor dem Chaos der Werte zu bringen, indem sie die Bindung von Idee und Existenz wiederherstellt. Sie tut dies in herrisch-aristokratischer Haltung. Metaphysik in diesem Sinne, als Form ursprünglichen Existierens, als Existieren in der Wertordnung des Ganzseins, ist die Existenzform des nordischen Typus. Sie ist kein „Abenteuer des Geistes", sie ist Pflicht. Sie ist die Abwendung von allen partikularen Interessen, die Umwendung zum Sein im Ganzen. Das ist kein Standpunkt unter Standpunkten, die Idee des Ganzen ist kein Standpunkt neben anderen, das Ganze ist Ausdruck und Wesen der Wahrheit selbst.

Aus der Idee der Ganzheit heraus muß der spezifisch moderne Rationalismus aufgelöst werden; das bedeutet aber nicht Irrationalismus, denn dieser verleugnet gerade die Idee der Ganzheit durch seine Formlosigkeit. Es ist falsch, daß der deutsche Mensch formlos sei, er protestiert nur gegen artfremde Formen, weil ihm eine Idee der Form, die die *Dynamik* des Existierens erhellt, vorschwebt.

Die neue Philosophie muß Natur und Geschichte in gleicher Weise umfassen. Beide gehören — ähnlich wie dies Krieck lehrt — zusammen, ihre Trennung durch die modernen Geschichtstheorien ist falsch, insbesondere sind biologische Fragen in die geschichtlichen Existenzprobleme eingeschlossen.

Die Forderung nach der tieferen Einheit von Idee und Existenz bedeutet auch die Einheit von Wissenschaft und Leben. Damit wird die Idee der Wissenschaft

nicht eingeschränkt, ihr Streben nach Wahrheit und Autonomie nicht angetastet. Wissenschaft ist aber nur dann wesenhaft, wenn sie von der Idee unserer Lebenswirklichkeit gepackt ist und die metaphysische Bindung an das Ganze behält. Sie muß daher auch das Thema Staat einschließen, muß wesensgemäß *politisch* sein (auch hier die Berührung mit Krieck!). Unsere Philosophie und Wissenschaft geht aus von den Grundwerten unseres germanisch-deutschen Daseins, um ihren höchsten Rang und Wert zu gewinnen in der Idee und Wirklichkeit des neuen Reiches. In diesem liegt die politische Existenzform der Gegenwart vor, in der Idee (im platonischen Sinne nach Heyses obiger Deutung, nämlich im Sinne des Ganzheitsprinzips) zur Wirklichkeit wird. Die Wahrheit unserer geschichtlichen Existenz im neuen Reich muß Hauptinhalt der Philosophie werden.

In die vorderste Reihe der Kämpfer für eine philosophische Deutung der neuen deutschen Weltanschauung im realistischen Sinne gehört endlich auch Alfred Baeumler. Er orientiert sich dabei wesentlich an Nietzsche, dem eine Reihe seiner Schriften gewidmet ist. Nietzsche ist ihm der erste große Philosoph des Realismus. Denn er kämpft gegen den platonischen Idealismus (den B. nicht wie Heyse, sondern in der üblichen Weise auffaßt), nimmt Partei für den „Irrtum" der Sinne. Eigentlich meint er aber damit, daß die Sinne uns die Wahrheit zeigen; nur die idealistischen Philosophen nennen diese Wahrheit Irrtum. Die ganze idealistische Philosophie hat Theologenblut im Leib, wenn sie zur Wirklichkeit überlegen und fremd blickt. Das Christentum ist eine Form der Todfeindschaft gegen die Realität, der Idealismus sein Erbe. Die Realität sieht Nietzsche durchaus in heraklitischem Sinne ähnlich wie später die Lebensphilosophen, zweifelt daher wie diese an der Fähigkeit der Logik, Wahrheit im eigentlichen Sinne zu erfassen, da die Logisierung der Welt mit der Einführung identischer, ruhender Dinge den ewigen Fluß des Ge-

schehens verfälsche; dem logischen Denken wird daher nur instrumentale Bedeutung beigemessen, Formen, Gesetze, Zwecke sind Fiktionen. Damit verbinden sich auch relativistische Tendenzen, eine für alle verbindliche Wahrheit gibt es nicht, jenseits der perspektivischen Ansichten einzelner Kraftzentren, Willensmonaden, gibt es keine „wirkliche" Welt, vielmehr bilden die Einzelexistenzen mit ihren perspektivischen Ansichten „die Welt". Trotzdem glaubt B., die Einreihung Nietzsches unter die Skeptiker zurückweisen zu können: er verweist auf gewisse Stellen im Nachlaß, die objektivistisch klingen, wie die Entgegensetzung der „eingebildeten Individuen" — für die der Relativismus gilt — und der „wahren Lebenssysteme"; „es gibt Gesetze, die *über* das Maß des Individuums hinaus *wahr* bleiben". Das Leben als kosmische Tatsache (nicht biologisch, sondern metaphysisch gemeint, etwa in demselben Sinne wie bei Krieck) leistet der Relativierung Widerstand. Die mechanistische Welterklärung aber wird von Nietzsche verworfen und damit auch die Aufklärung.

B. legt größtes Gewicht darauf, Nietzsche trotz seiner relativistischen Regungen scharf von aller Aufklärung zu scheiden. Nietzsche kämpft heftig gegen Rousseau, seinen falschen Naturbegriff, seine verlogene Moralität, seine Bevorzugung der Armen und des Volkes; die demokratische Gleichheit Rousseaus geht auf die christliche Lehre, daß vor Gott alle gleich seien, zurück, die Gleichheit aber wirkt lebenszerstörend, weil sie die Rangordnung der Kräfte verhindert und die Minderwertigen hochbringt. Die Demokratie bringt den Verfall des Staates. Erst wenn auch die demokratische Staatsform untergegangen ist, sind wir aus der Herrschaft des Christentums entlassen.

Auch Nietzsches Kampf gegen das Christentum ist nicht aufklärerisch, stammt nicht aus dem Rationalismus und aus Voltairescher Skepsis.

Immer hat er sich auch mit Nachdruck gegen den aufklärerischen Optimismus, gegen das Harmonieideal, gegen

den Toleranzgedanken gewendet. Der Aufklärer ist ihm ein säkularisierter Priester, dessen Moralismus das unheroische Dasein als letzte Pflicht hinstellt.

Damit hängt Nietzsches unbedingte Feindschaft gegen das bürgerliche Europa, gegen den sozialmoralischen Staatsbürger zusammen. Er sah die Heraufkunft des Nihilismus, sah die Krisis, das Auseinanderspringen der geistigen Einheit, das Ende der Kultur des christlichen Abendlandes. Aber die Untergangsthese hat bei ihm nicht die Bedeutung wie später bei Spengler. Spengler kennt nicht das eine *christliche* Europa. Nietzsches Vorhersage des Unterganges gründet sich gerade auf die tiefe Einsicht in die Bedeutung des Christentums für die Einheit Europas. Besteht das Christentum nicht mehr, dann besteht auch Europa nicht mehr. Nietzsche sagt diesem christlichen Europa den Kampf an. Sein Vorbild ist das heroische Griechentum der vorsokratischen Zeit. Daraus folgt die Ablehnung des Christentums zusammen mit der römisch-humanistischen Tradition. Die römische Kultur ist die äußerlich gewordene griechische, und diese äußerliche römische Kultur wurde vom Christentum mit Gewalt unter den Germanen verbreitet. Die Gegnerschaft gegen Hegel ist vor allem von hier aus zu begreifen: Hegel hatte die abendländische Synthese von Christentum und römisch-humanistischer Bildung in ein begriffliches System gebracht. Nietzsches Kampf gegen Hegel ist der Kampf gegen das christlich-antike Europa.

Man hat Nietzsche als verkappten Christen, ja als eines der großartigsten Phänomene des nordischen Christentums aufzufassen versucht (Bertram). Ein verhängnisvollerer Fehlgriff ist nicht denkbar. Nichts berechtigt uns, daran zu zweifeln, daß er es mit seinem Heidentum, mit den Griechen, mit Dionysos ernst gemeint hat. Es gibt kein atheistisches Christentum. Was war an Nietzsche christlich, fasse man das Verhältnis noch so paradox? Dionysos ist ein Pseudonym des Antichristentums. Schon in der „Geburt der Tragödie" heißt es: „Es scheint kaum möglich zu sein, mit dauern-

dem Erfolge einen fremden Mythus überzupflanzen, ohne den Baum durch dieses Überpflanzen heillos zu beschädigen: welcher vielleicht einmal stark und gesund genug ist, jenes fremde Element mit furchtbarem Kampfe wieder auszuscheiden, für gewöhnlich aber siecht und verkümmert oder in krankhaftem Wuchern sich verzehren muß." Den Priester empfindet Nietzsche von Anfang an als seinen eigentlichen Gegner; außerdem den sokratischen Gelehrten, den undionysischen Theoretiker. Im Gegensatz dazu erscheint ihm der Vorsokratiker heroisch-aktiv, wertschöpfend. Der Philosoph ist hier Schöpfer des Weltbildes, das an die Stelle des mythischen tritt. Er hat eine weltgeschichtliche Führeraufgabe, er kommt nicht hinterher, sondern er ist „vorausgeworfen", wie Nietzsche selbst es war. Die Vorsokratiker waren politische Philosophen. Die Sokratiker dagegen stellen eine Gegenbewegung gegen den agonalen Instinkt, gegen die Polis, gegen den Wert der Rasse, gegen die Autorität des Herkommens dar. Nietzsche selbst ist nicht der nervöse Ästhet, als der er oft dargestellt wird, sondern der Diktator, das Gegenteil des empfindsamen Schwächlings. In seinem Bilde des frühen Griechentums lebt seine Seele. In seinen letzten Werken — „Götzendämmerung", „Antichrist", „Ecce homo" —, in denen Nietzsche erst wahrhaft zu sich selber kommt, ist der heroisch-kämpferische Zug, der sich durch sein ganzes Werk zieht, zur wirklichen Tat geworden.

Dieser Heroismus entspricht der antihedonistischen Auffassung vom Wesen des Wollens. Die Vorstellung, daß der Wille dem Ziele der Befriedigung zustrebt, ist orientalisch. Nietzsches Lehre vom Willen ist germanisch, das Glück liegt in der Aktion selber. Auch der Zweck ist nicht die Hauptsache. Die moralische Beurteilung des Lebens ist falsch. Das ewige Werden ist unschuldig. Niemand ist dafür verantwortlich, daß er überhaupt da ist, daß er so und so beschaffen ist. Es gibt keine Instanz, von der aus das Leben bewertet werden könnte. Der Versuch, dies zu tun, führt notwendig zum Nihilismus.

Das Leben aber ist Kampf. Aus dem Kampf gebiert sich die Gerechtigkeit (nicht im Sinne richterlicher Moral) immer wieder neu, wie bei Heraklit und den alten Germanen. Diese Gerechtigkeit ist nicht die der christlich-aufklärerischen Gleichheit, sie setzt Rangunterschiede, den Gegensatz von Herren und Sklaven voraus. Weil in der Welt des Priesters und in der der Aufklärung der echte Kampf nicht vorkommt, muß Nietzsche beide bekämpfen.

Nietzsches Opposition gegen den Staat stammt aus dem germanischen Freiheitsbedürfnis, richtet sich gegen die römische Form des Staates. Sein Freiheitsbegriff ist aber nicht liberal, denn liberale Einrichtungen führen zur Nivellierung, machen klein und feige. Der Krieg erzieht zur Freiheit — das ist der Freiheitsbegriff der Germanen. Herrenmoral ist Kriegsmoral.

Nietzsches Mißverhältnis zum Staate führte zur schwer ausrottbaren Legende seines „Individualismus". In seiner Welt scheint der Einzelne gegenüber Rasse, Volk und Staat recht zu behalten. Es sollte aber stutzig machen, daß dieser Einzelne ein *Herrschender* ist — so ganz ohne Beziehung auf den Staat kann Nietzsches Welt also nicht sein. Und so ist sich Nietzsche der biologischen und geschichtlichen Bindungen des Einzelnen immer bewußt. „Wir sind *mehr* als das Individuum: wir sind die ganze Kette noch mit den Aufgaben aller Zukünfte der Kette" (Wille zur Macht 687). „Die Vereinzelung des Individuums darf nicht täuschen — in Wahrheit fließt etwas *unter* den Individuen." (Wille zur Macht 686.) Die Ganzheit, der der Einzelne entstammt, ist aber für den großen Realisten nie die Menschheit, sondern eine Rasse, ein Volk, ein Stand. Der Kampf Nietzsches gegen den Staat ist zeitbedingt, gilt nur der römisch-christlichen Verfallsform des Staates. Wenn Nietzsche in einer Nachlaßstelle schreibt, daß in der Entstehung des Staates Impulse des Heroismus mächtig waren, so liegt darin die Bejahung des Staates im Sinne der germanischen Vorstellung, als Ausdruck des Kampfes um die Macht. Er

wollte nichts wissen vom Staat als sittlichem Organismus im Sinne Hegels, aber auch nichts von Bismarcks christlichem Kleindeutschland. Vor seinen Augen stand die alte Aufgabe, Führer Europas zu sein. Das Reich Bismarcks lehnte er ab, weil er sah, daß das liberale Bürgertum sich seiner bemächtigte, daß das Händlertum es dem Verfall zuführte. Sein Kampf richtete sich in gleicher Weise gegen das nationalliberale Bürgertum wie gegen den Sozialismus.

Der Kampf gegen das Deutschtum aber ging hauptsächlich gegen die Verflechtung mit dem Christlichen; seine Enttäuschung über die Deutschen betrifft nicht das Wesen, sondern die Verchristlichung, auch in der protestantischen Form, denn die Übernahme des orientalischen Christentums und der mediterranen Einrichtung der Kirche ist eine Überfremdung.

Im ganzen erscheint Nietzsche als größter philosophischer Genius der Deutschen und als politischer Erzieher — was im 19. Jahrhundert nur durch die Gegnerschaft gegen seine von Bismarck bestimmte Zeit verdeckt wurde. Heute erst ist Nietzsches Zeit gekommen. Gemeinsam mit dem Nationalsozialismus ist ihm die antibürgerliche Einstellung. Der Nationalsozialismus hat zwar ursprünglich kaum unmittelbar aus Nietzsche geschöpft. Aber wie er rückwärts auf den Weltkrieg weist, so weist Nietzsche vorwärts auf ihn, er hat die Katastrophe kommen sehen, hat den Zerfall aller Lebensformen, den Verfallscharakter der Demokratie, die Unfähigkeit der führenden Schichten erblickt. Nietzsche und Hitler stehen an entscheidenden Punkten jener Bewegung unserer Geschichte, die wir die nordische nennen können oder auch die ghibellinische, wenn damit die Auflehnung der nordischen Seele gegen Universalismus und Priestertum gemeint ist; einer Bewegung, die von den kämpfenden Kaisern über Meister Eckhart, Luther, Friedrich den Großen bis zu Bismarck, Nietzsche und Adolf Hitler reicht. Der christliche Moralbegriff — Sündenbewußtsein, Demut, Bekümmerung um das Seelenheil — ist

Nietzsche völlig fremd, er lehnt sich gegen Reue und Erlösung, gegen die vita contemplativa des Mönches immer wieder auf. Er ist der Philosoph des Aktivismus. Er hat sich auch in seiner Lehre von den Werten als Gegenspieler Platos gefühlt: nicht aus Schau, aus der Anerkennung von Werten gehen die „Werke" hervor, sondern aus immer wiederholtem Tun. Die Werte Nietzsches sind nichts Jenseitiges. Bleibt der Erde treu! Die Idee wurzelt in unserer Kraft, nicht in einem fernen Jenseits. Durch das Wagnis der Tat werden Werte hervorgebracht. Ihm handelt es sich um die Erhaltung der Art mit allen ihren Werten. Nietzsches nordische, kriegerische Wertsetzung steht gegen die mittelländische, priesterliche. Die Gattung braucht den Untergang der Mißratenen, Degenerierten; aber gerade an sie wendet sich das Christentum. Nietzsches Rechtfertigung des Leibes, der Natur ist eine Rechtfertigung der Realität überhaupt. Seine Aufgabe ist, die zwei Sphären der Realität, Natur und Geschichte, wiederherzustellen. Es ist die gleiche Wiederherstellung, wie sie vom Nationalsozialismus unternommen wird. Das von Nietzsche vorausgesagte männliche Zeitalter ist herangebrochen.

Nietzsche bedeutet die entscheidende Krise des abendländischen philosophischen Denkens, die endgültige Loslösung der deutschen Philosophie von der theologischen Tradition, in deren Schatten der deutsche Idealismus noch gestanden war, und die Gestaltung einer neuen Philosophie aus den unentstellten Kräften jener Tiefe, die der germanischen und hellenischen (im besondern vorsokratischen) Kultur gemeinsam sind.

Mit diesen Sätzen ist auch Baeumlers eigener Standpunkt klar umrissen. Vor allem sein Aktivismus: die Überwindung des Intellektualismus ist nur durch die im Nationalsozialismus hervorgetretene Rückkehr zu den hervorbringenden Kräften möglich geworden. Früher führten die Versuche, den Intellektualismus zu überwinden, zum absoluten Irrationalismus (den also Baeumler trotz der stark betonten „Lebensphilosophie" Nietzsches

durchaus ablehnt!); an die Stelle des Einnehmens von Wissenschaften trat das Einnehmen von Erlebnissen. Die passive Haltung des Menschen gegenüber dem jenseitigen „Reich der Werte" galt als der Weisheit letzter Schluß. Die nationalsozialistische Philosophie der Werte erkennt absolute, d. h. vom Menschen losgelöste Werte nicht an. Es gibt keinen Wert, der nicht gebunden wäre an eine rassisch und völkisch bestimmte hervorbringende Kraft. Niemals können wir uns Werte losgelöst von der realen Existenz der sie hervorbringenden Wesen vorstellen. Der Liberalismus führte zu einer Philosophie des heimatlosen „Geistes", der die Kraft verleugnete, aus der er stammte. Eine Wiederholung dieses volks- und kraftfremden „Idealismus" ist nicht mehr möglich, die Kultur des Geistes beruht auf der falschen Vorstellung einer Trennung des Geistigen von der Kraft, der Seele und dem Körper. Auch Fichtes Philosophie des leiblosen Geistes ist trotz aller Versuche, seine Gedankenwelt mit der nationalsozialistischen zu vereinigen, nicht mehr zu retten; für ihn ist die Nation eine Gemeinschaft von reinen Geistern — es ist aber unmöglich, von diesem Nationbegriff her den in der Rassenwirklichkeit wurzelnden Volksbegriff des Nationalsozialismus zu begründen.

Auch B.s Begriff der Wissenschaft ist der aktivistische, den er bei Nietzsche beschrieben hat; „es ist ein kühner, wagender Geist, der die Wissenschaft hervorgebracht hat"; „es gibt kein Erkennen ohne den Mut zum Erkennen". Derselbe Aktivismus bestimmt seine ganze Lebensauffassung: „Nicht der handelnde Mensch macht sich schuldig, sondern der nicht handelnde." „Wir sind nicht anschauende Wesen, die sich durch Handeln und Einsatz schuldig machen, sondern wir sind aktive, handelnde Wesen und machen uns schuldig durch Neutralität und Toleranz." Handeln aber heißt vor allem politisch tätig sein. Es ist falsch, einen Gegensatz zwischen politisch und sachlich konstruieren zu wollen. Die Wissenschaft selbst muß politisch sein und wird dadurch im höchsten Grade sachlich. Die Tat geht nicht aus dem

Gedanken hervor, der Handelnde ist niemals der Ausführende von Gedanken. Es ist auch nicht so, daß der Gedanke in das Reich der Freiheit fällt, die „verwirklichende" Tat aber in das Reich des Zufälligen, das von den Gesetzen der Notwendigkeit beherrscht wird (Berührung mit Krieck!). Die Tat folgt nicht dem Gedanken, sondern muß in einem Entschluß von unbegreiflicher Tiefe vorweggenommen werden. Adolf Hitler ist heute der Führer des deutschen Volkes, nicht weil er den *Gedanken* der deutschen Einheit aufs neue verwirklichen wollte, sondern weil er die Einheit des deutschen Volkes durch einen Entschluß von unerforschlicher Tiefe real vorweggenommen hat. Wer die Tat in Gedanken vorwegnimmt, wird unfähig zur Tat.

Zwei Fragen sind für das politische Handeln von entscheidender Bedeutung: die nach dem Verhältnis von Einzelnem und Volk, die andere nach dem Verhältnis von Volk und Staat.

Das Verhältnis von Einzelpersönlichkeit und Volk erscheint — im engsten Anschluß an Rosenberg — durch ein Aufeinander-Angewiesensein, nicht durch einen Gegensatz konstituiert. Freiheit und Ehre des Einzelnen sind unabtrennbar von der Freiheit und Ehre der Nation. Wie die Nation ohne die selbständige Seelenkraft des Einzelnen nur eine mechanische Einheit wäre, so gibt es keine Unabhängigkeit des Einzelnen ohne Beziehung zur Unabhängigkeit des Ganzen. Persönlichkeit entspringt nicht der Fiktion eines seinsunabhängigen Ich, sondern ist verwurzelt im Grunde der Wirklichkeit, die unser Volk trägt. Dem unter dem Einfluß der Humanitätsidee sich zersetzenden Persönlichkeitsbegriff der neueren Zeit muß der echte entgegengesetzt werden. Der Nationalsozialismus bejaht im Gegensatz zum Bolschewismus oder Jesuitismus die Persönlichkeit, aber sie bedeutet ihm nicht Autonomie, Selbstvollendung, Selbstverwirklichung oder wie die Fiktionen des philosophischen Idealismus alle heißen, sondern Bindung, wobei die Strenge dieses Gedankens nicht wieder durch Begriffe

wie „Bindung durch das selbstgegebene Gesetz" aufgehoben werden darf. Der Gedanke der *Ehre* überwindet den alten idealistischen Gegensatz von Selbstgesetzgebung und Fremdgesetzgebung, Autonomie und Heteronomie: die Ehre meines Volkes und meine persönliche Ehre sind gar nicht zu trennen, durch die Ehre setze ich mich als Einzelner mit dem Ganzen identisch, und so ist Ehre zugleich der Ausdruck dafür, daß die existentielle Bindung an mein Volk nicht Fremdgesetzlichkeit bedeutet. Im Gegensatz zum Begriff der allgemeinen Menschenliebe des Christentums fordert der Ehrbegriff die Grenze, die gestaltete, überschaubare Einheit des Volkes, der rassisch begründeten Nation.

Was nun das Verhältnis von Volk und Staat betrifft, so muß das etatistische Denken des vorigen Jahrhunderts, das auch noch im Faschismus nachklingt, überwunden werden. Die Unterordnung des Volkes unter den Staat bedeutet die Verleugnung des schicksalhaften Seins, durch das wir Glieder eines lebendigen Volkes sind. Wohl hatte die Romantik die Wesenheit Volk entdeckt, aber aus dieser Entdeckung war niemals die politische Tat hervorgegangen. Der Nationalsozialismus hat das Volk als revolutionäres Prinzip entdeckt, faßt es dynamisch auf. Daraus ergibt sich aber keine Antithese Volk — Staat: es ist falsch, ein unpolitisches Volk dem politischen Staat entgegenzusetzen. In dieser Antithese ist der Staat geblieben, was er war, ein Apparat, und das Volk ist geblieben, was es war, ein etwas, das geschehen läßt. Volk und Staat sind beide politisch, das Volk ist es nur auf eine andere Weise. Die biologische Gesetzgebung des Nationalsozialismus ist die erste politische Auswirkung des politischen Volksbegriffes. Während die Staatspolitik auf das Nächste und Vordringlichste gerichtet ist, geht die Volkspolitik auf weite Zeiträume.

Zu den gegenwärtigen Denkern, die ihr Weltbild im ausgesprochenen Gegensatz zum philosophischen Idealismus aufbauen, gehört auch der Dichterphilosoph E. G.

Kolbenheyer, dessen philosophisches Hauptwerk den seltsamen Titel „Die Bauhütte" trägt und auch in der Durchführung sehr eigenartige Wege einschlägt. Seine Metaphysik — denn eine solche will die Bauhüttenphilosophie sein — ist durchaus biologisch eingestellt, ja gemahnt sogar an materialistische Gedankengänge. Unser Denken erscheint ihm wesentlich bedingt von den erbbiologisch vorgegebenen Beständen des Gehirns. Der Geist darf nicht, wie es die idealistische Hypostase tut, zum Seinsgrund der Welt erhoben werden, sondern er ist, jeweils rassisch, völkisch und individuell geartet, eine wachstumsbedingte und wachstumsveranlagte Lebenserscheinung. Verfehlt ist der idealistische Glaube, das Geistige als bildnerische Ursache des Lebens statt als eingeordnete Lebensfunktion aufzufassen. Nach der biologischen Auffassung hat die erbbedingte Funktion des Bewußtseins lediglich den Zweck der Orientierung des menschlichen Lebens.

Metaphysik muß abhängig von den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen aufgebaut werden. Sie ist keine Erkenntnis a priori, keine Welterklärung im Sinne einer Ordnungsvorstellung von der Welt, wie sie jenseits der Erscheinungen ist. Sie ist auch keine Weltanschauung, denn sie muß sich der Wertungen enthalten. Ihr Wesentliches beruht darauf, eine allgemeine ordnende Grundeinstellung darzubieten. Sie verzichtet dabei auf das System, denn die metaphysischen Systeme gingen von einem letzten Seinsgrunde aus, sei dies nun das Bewußtsein selbst oder die Materie oder die Energie; alle diese Seinsgründe sind Hypostasen, d. h. Überfolgerungen von Bewußtseinsinhalten in eine jenseitige unveränderliche Existenz. Damit ist also nicht nur der philosophische Idealismus, sondern — trotz der eingangs angeführten Meinung über die Abhängigkeit des Geistes vom Gehirn — auch der philosophische Materialismus als falsche Metaphysik abgelehnt. Metaphysik hat die Aufgabe, den schwierigen Überblick über den überindividuellen Lebensumfang zu ermöglichen. Metaphysische Existenz ist die

Wirklichkeit der hinter den Erlebnissen ruhenden Bestände. Die Bauhüttenphilosophie ist eine Naturanschauung, die die Außenwelt als eine unbedingte Gegebenheit hinnimmt, ohne letzte Wesenheiten dieser Welt ergründen zu wollen; dazu besteht keine Daseinsnötigung, wohl aber ist eine Ordnungsfunktion notwendig. Metaphysik als eine Form von cerebraler Ordnungsfunktion erscheint allen bisherigen Bestimmungen der Metaphysik gegenüber als umstürzend, ist aber unentbehrlich. Damit ist kein Materialismus gegeben, denn der Materialismus sucht das Absolute, was hier von vornherein vermieden wird. Der Idealismus aber ist naiv, sofern er das Geistige nicht als eine organische Ordnungsfunktion auffaßt, sondern jenseits des Organischen als ein Wesen an sich. Die Bauhüttenphilosophie glaubt an den metaphysischen, nicht etwa transzendenten Bestand des Einzellebens, d. h. an die Existenz von organisch gebundenen Lebenseinheiten, an das individuelle und überindividuelle Leben in seiner Weltgebundenheit.

Die Notwendigkeit der Bauhüttenphilosophie sieht K. darin, daß der Mensch der Gegenwart in einer großen Anpassungskrise lebt, in der er diese Ordnungshilfe braucht. Damit ist die Beziehung zum Nationalismus unserer Zeit gegeben, denn dieser ist selbst eine biologische Bewegung, die einem neuen Anpassungszustand zustrebt. Die abendländische Kulturwelt ist nicht mehr dem Pessimismus einer Untergangsphilosophie ausgesetzt, die Erschöpfungserscheinungen haben sich mit der allmählichen Erholung der Volkskräfte verloren. Die politischen Revolutionen in Italien und Deutschland ermöglichten eine erste Anpassung in innervölkischer Wandlung. Aber die Bewegung unserer Zeit ist übervölkisch; erst eine übervölkische Wirkungsgemeinschaft kann eine dauernde Bestandsform bringen, denn noch sind einzelne Völker in ihrer Lebensfunktion gehemmt. Das deutsche Volk ist in seinem Jugendzeitalter, verlangt daher den vollgültigen Platz im Kreise der Wirkungsberechtigten.

Die Bauhüttenphilosophie stellt sich auch dadurch in

den Rahmen der neuen politischen Bewegung, daß sie aus ihrer Grundeinstellung und aus ihrem Kampf gegen den theoretischen Idealismus heraus den Individualismus als verfehlt erkennt. Denn durch den rationalistischen Idealismus ist erst der schrankenlose Individualismus entstanden. Das Ich und seine Hypostasen bildeten den Kristallisationspunkt des Denkens und Tuns. „Das Grundproblem der Gegenwart ist: über den rationalistischen Individualismus hinweg die Ordnungsform zu fassen, die das Individuum aus seinem monadischen Kerker befreit und seine schaffende Funktion im Überindividuellen . . . erkennt." Der Individualismus wurzelt in der idealistischen Hypostase des Bewußtseins, wodurch diesem die absolute Existenz zugesprochen wurde (Descartes, Mach). „Die Bauhüttenphilosophie hat das Psychische diesem Dogma entrissen und es als orientierende Begleiterscheinung einer organischen Funktion, der aktiven Anpassung, erkannt." Damit dient sie zugleich der Überwindung des Individualismus und der anthropozentrischen Vorstellung, das Leben sei vom Individualerlebnisse aus sinnvoll zu erfassen.

So gelangt K. zu einem biologischen Sozialismus, dessen Grundsatz lautet: Jedes Individuum hat seine Lebenskraft innerhalb desjenigen Lebensstandes auf das äußerste zu betätigen, der den erbbedingten Differenzierungszuständen seines Organismus entspricht. Es gibt keine Gleichheit der Funktion; es darf im natürlichen Gemeinschaftsleben des Volkes zu keiner Ausgeglichenheit der Individuen kommen. Für alle gleich ist nur das Recht und die Pflicht des funktionellen Zusammenwirkens. Gibt ein Lebensstand seine Kräfte im Dienst für das Volksganze aus, dann ist die Funktion dieses Lebensstandes keinem andern gegenüber geringer zu bewerten (Gleichheit des Wertes und des Rechtes). Dieser biologische Sozialismus ist zugleich Nationalismus.

Kein größerer Unterschied der Methode läßt sich vorstellen als der zwischen dem philosophischen Werke

Kolbenheyers und dem Wilhelm Burkamps. Trotzdem liegt auch hier eine gedankliche Verwandtschaft vor. Sie liegt in der biologischen Grundhaltung und in der Ablehnung des theoretischen Idealismus. Burkamps letztes und reifstes Werk „Wirklichkeit und Sinn" hat seinen Titel von der grundlegenden Alternative: ob das System der Philosophie vom A priori der Geltungen, vom „Sinn" aus zu fundieren sei oder ob die Einbettung des Ich mitsamt seinen Werten und Geltungen in die Wirklichkeit das Primäre sei. Die Entscheidung fällt eindeutig zugunsten der letzteren Möglichkeit. Vor allem ist auch das Erkennen nur aus seiner Wirklichkeitsgebundenheit heraus richtig zu verstehen. Es ist nicht intuitive Gewißheit von Erkenntnissen a priori, nicht Wesensschau oder evidente Erfassung der absoluten Wahrheit, es hat eine Aufgabe im Leben zu erfüllen. Das darf nicht zu einem oberflächlichen Pragmatismus führen, das Erkennen darf nicht vom augenblicklichen Zweck oder Glücksbedürfnis diktiert werden, darf sich nicht durch „Wunschtrug" von der Reinheit seines Weges abbringen lassen. Es liegt vielmehr eine freiwillige Bindung an einen bestimmten und für alle Sinneserfüllung des Denkens unerläßlichen Wahrheitsbegriff vor; dieser Wahrheitsbegriff muß unbedingt festgehalten werden, es gibt nur *eine* Wahrheit — aber diese Eindeutigkeit des Wahrheitsbegriffes ist eben aus der Aufgabe des Erkennens heraus zu verstehen und zu motivieren.

Auch die Apriorität der Kategorien ist nicht durch Evidenz, sondern nur durch den Gesichtspunkt der Sinnerfüllung zu rechtfertigen. Die Kategorien sind Strukturmomente der Wirklichkeit selbst; ihre Apriorität ist nur dadurch möglich. Die Konformität der zu erkennenden Wirklichkeit und unserer Sinnanforderungen kann nicht überraschend sein, wenn man sich die biologische Teleologie unseres Erkennens klarmacht. Tiefster Grund der Konformität ist unsere Geborgenheit in der Welt. Das Apriori darf nicht von der Empirie getrennt werden, wie es z. T. Kant, Hegel, die Neukantianer

und Husserl taten. Die Marburger irren, wenn sie das Reale durch unsere Subjektivität erzeugt sein lassen. Wir können zwar nur erkennen, was sich unseren subjektiven Erkenntnisbeziehungen fügt, aber Wirklichkeit ist doch das von uns aus Unbestimmte, das sich ihnen fügt.

Der Sensualismus ist abzulehnen, die Erscheinungswelt ist nicht die eigentliche Wirklichkeit; diese ist vielmehr die Welt der Physik, wenn sie auch von dieser nur höchst abstrakt gesehen werden kann. Es hat aber keinen Sinn, mit Kant dahinter noch Dinge an sich anzunehmen, die wir nicht erkennen können. Zwischen anorganischer und organischer Natur gibt es keinen Hiatus. Der Begriff der Ganzheit ist in beiden zu Hause. Die Gesetzlichkeit der organischen Natur scheint allerdings durch die ungeheure Kompliziertheit, mit der die Elemente niederer Ordnung einer neuen Struktur unterworfen werden, über die Gesetze der niedrigeren Stufe grundsätzlich hinauszuwachsen, aber durch Heranziehen des Apparates der Mutationen als einer großartigen Suchorganisation — die meisten Mutationen sind ja Fehlmutationen — und durch Hinweis auf die riesigen Zeitdimensionen der biologischen Entwicklung glaubt B., das Zustandekommen dieser hochkomplizierten Ordnungsformen dennoch als Resultante der niedrigeren begreifen zu können. Dem Vitalismus und verwandten Richtungen wird jede Berechtigung abgesprochen.

Das Bewußtsein stellt genetisch betrachtet nur eine höhere Stufe im biologisch-teleologischen Entwicklungssystem dar, die durch unbewußte Zwischenstufen mit den biologischen Vorgängen vorbewußter Art verknüpft erscheint. Die metaphysische Hypostasierung eines „objektiven Geistes" wird völlig verworfen; was wir so nennen, ist gänzlich im Empirisch-Psychologischen verwurzelt.

Auch die Ethik B.s ist durchaus biologisch fundiert. Unethisches Verhalten ist biologisch unzweckmäßig, bringt die Qualen der Unehre mit sich; die Bindung an die Gemeinschaft wird damit schon im Rahmen der individuellen Glückserwägung verständlich. Die Ethik

größtmöglicher Selbstentfaltung der Persönlichkeit ist zu einseitig, weil sie nicht alles gewährleistet, was die Gemeinschaft vom Individuum zu fordern hat; immerhin ist die Wesensentfaltung des Ich Voraussetzung, damit wir die Welt gestalten. Durch die Forderung einer heroischen Lebenshaltung, der Fernstenliebe statt der Nächstenliebe, der Härte gegen alles aus eigener Unvollkommenheit Leidende berührt sich B. mit der Stellungnahme Nietzsches und des Nationalsozialismus (besonders auch hinsichtlich der Fernhaltung der Minderwertigen von der Fortpflanzung).

Von biologischer Grundhaltung getragen ist auch Arnold Gehlens Hauptwerk „Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt". Das Grundthema dieser biologischen Anthropologie ist der Versuch, den Unterschied von Mensch und Tier klarzustellen. Dieser Unterschied soll nicht — wie etwa bei Scheler — durch das Hinzukommen des „Geistes" erklärt werden, sondern durch ein anderes Strukturgesetz, das alle menschlichen Funktionen von den leiblichen über die seelischen zu den geistigen beherrscht und dadurch, daß es durchlaufend durch alle drei Gebiete reicht, den Trialismus von Leib, Seele und Geist überwindet. (Dagegen verzichtet G. auf die Lösung des ontologischen Leib-Seele-Problems, da er sie für unmöglich hält.) G. lehnt die übliche Abstammungslehre ab und leugnet Übergänge von der tierischen zur menschlichen Intelligenz, von der tierischen zur menschlichen Sprache usw.; das den Menschen beherrschende Strukturgesetz bedingt einen völlig eigenartigen „Stil" der Bewegungen, Handlungen, Lautäußerungen, Intelligenzakte usw., der darin besteht, daß der Mensch *handelt, Stellung nimmt,* ein Wesen der Zucht (Selbstzucht und Erziehung) ist. Damit hängt es zusammen, daß der Mensch nicht wie das Tier einer bestimmten Umweltstruktur angepaßt ist. Daher ist er auch gefährdet; morphologisch ist der Mensch im Gegensatz zu allen höheren Säugern hauptsächlich durch Mängel bestimmt: es fehlt

das Haarkleid, es fehlen natürliche Angriffsorgane, aber auch eine zur Flucht geeignete Körperbildung, die meisten Tiere haben schärfere Sinne, der Mensch hat einen geradezu lebensgefährlichen Mangel an Instinkten, ist lange Zeit schutzbedürftig als Säugling und Kleinkind. Innerhalb natürlicher Bedingungen wäre er längst ausgerottet. Er ist eben nicht für eine bestimmte Umwelt spezialisiert — sein Gebiß z. B. ist weder Pflanzenfresser- noch Raubtiergebiß — und ersetzt diesen Mangel allein durch seine Gabe des Handelns. Tiere beherrschen nach wenigen Stunden ihre Bewegungsskala, die dann abgeschlossen ist. Die menschlichen Handlungen aber haben eine unvorstellbar große Mannigfaltigkeit, eben weil der Mensch nicht spezialisiert ist. So werden die Mängel seiner Existenz vom Menschen eigentätig in Chancen umgearbeitet. Er muß die im Organischen fehlenden Schutz- und Angriffswaffen und seine Nahrung selbst präparieren, muß die Technik entwickeln, muß für Witterungsschutz sorgen, seine abnorm lange unentwickelten Kinder ernähren und großziehen und bedarf zu all dem der Zusammenarbeit, also auch der Verständigung. Der Inbegriff der von ihm ins Lebensdienliche umgearbeiteten Natur heißt *Kultur*; die Welt des Menschen ist also die Kulturwelt. Dadurch ist der Mensch im Gegensatz zum Tier imstande, überall zu leben, nicht nur in einem bestimmten Milieu. Er ist „weltoffen", einer außerordentlichen Überflutung mit Wahrnehmungseindrücken ausgesetzt, vermag aber diese ungeheure Mannigfaltigkeit der Eindrücke durch Eigentätigkeit übersehbar zu machen und sich in ihr zu orientieren.

Eine entscheidende Rolle spielt dabei die Sprache; sie ermöglicht ein Maximum an Orientierung und Symbolisierung, kann die Grenzen der gegenwärtigen Situation völlig sprengen, entlastet damit vom Druck das Hier und Jetzt, bewältigt so die „Weltoffenheit" und ermöglicht eine Unendlichkeit von Handlungsentwürfen. Vor allem macht sie durch Verständigung erst die Gemeinschaft möglich, ohne die der Mensch seine unendliche

Aufgabe nicht mit Erfolg bewältigen könnte. Sie ist auch die Basis alles Vorstellens; erst die Sprache macht aus dem Rohmaterial unserer unmittelbaren Erinnerungsphantasmen die frei bewegliche und verfügbare Vorstellung. Durch die Sprache werden also unsere Intentionen völlig willkürlich, d. h. unabhängig vom tatsächlich Vorhandenen. Die Sprache ist das Mittelglied zwischen Geist und Körper, denn sie ist organische Bewegung und geistige Aktion zugleich; ohne dieses Mittelglied kann der Gegensatz von Geist und Körper nicht überwunden werden. So wird unter der Idee des Leistungsaufbaus der Übergang vom Physischen zum Geistigen gewonnen. Das Denken steht durchaus im Dienste des Handelns, ist im Gegensatz zur platonischen und idealistischen Lösung wesentlich auf das Handeln bezogen. Es gibt keine ewigen Wahrheiten im Sinne idealer Sachverhalte oder reiner Geltungen; die „Zeitlosigkeit" der Wahrheit ist nur das Dahingestelltseinlassen des Hinweises auf reale konkrete Situationen. Durch die Sprache ist nämlich eine gewisse Freiheit des Denkens, seine Fähigkeit, in sich selbst weiterzulaufen, gegeben, treten also Sein und Denken zunächst einmal auseinander. Aber eine mögliche Beziehung zur Wirklichkeit muß immer da sein.

Die Sinngebung des Lebens darf nicht vom Bewußtsein aus erfolgen. Die eigentlichen Lebensfunktionen sind im wesentlichen bewußtlos, das Bewußtsein ist nur ein Hilfsmittel im Dienste der Vollkommenheit des organischen Prozesses, da es die höheren vitalen Prozesse von Führung, Unterordnung und Zusammenarbeit ermöglicht. Der Sinn des Lebens liegt wohl im Leben selbst — ähnlich wie dies Krieck dargetan hat, und im Gegensatz zur Behauptung Rickerts, daß das Leben an sich wertlos sei und erst durch Bezug auf irreale Werte seinen Sinn erhalte.

Was aber die Werte betrifft, die das Handeln leiten sollen, so verweist G. darauf, daß der Anspruch der Religion, sie zu bestimmen, durch die Philosophie seit Nietzsche zurückgewiesen wurde, der gezeigt hat, daß Ethik und Politik auch auf nichtreligiöser Basis möglich

sind; ferner durch die nationalsozialistische Weltanschauung mit ihrer Wiederbelebung germanischer Charakterwerte und dem Aufbau eines immanenten Zuchtbildes, wie es Rosenberg entwarf.

Im Gegensatz zu der eben besprochenen Reihe realistischer Denker, die zum philosophischen Idealismus jeder Art eine ablehnende Haltung einnehmen, steht eine andere Gruppe nationalsozialistischer Philosophen, die zum deutschen Idealismus in einem positiven Verhältnis stehen, ihn aber nach Möglichkeit den Forderungen der Zeit anpassen wollen und dementsprechend umdeuten.

Als besonders repräsentativer Vertreter dieser Gruppe mag zunächst Hermann Schwarz besprochen werden. Wir folgen dabei im wesentlichen seiner Selbstdarstellung. Er nennt seine Lehre — in bewußtem Gegensatz zu Rehmke, der in seiner Philosophie vom „Gegebenen" ausgeht — die „Philosophie des Ungegebenen" und will an die deutsche Mystik und an den deutschen Idealismus anknüpfen. Trotzdem übernimmt er keineswegs die idealistische Erkenntnistheorie, der alles Sein in Vorgestelltsein aufgeht, sondern geht vom kritischen Realismus aus. Die Wissensakte haben einen transzendenten Sinn, weisen auf eine transsubjektive Gegenständlichkeit hin. Auch mein eigenes Fühlen und Wollen kommt mir durch Wissensvorgänge zum Bewußtsein, aber nicht *in* ihnen: auch dieses mein eigenes Fühlen und Wollen ist dem darauf gerichteten Erkenntnisakt transzendent. Jeder Wissensvorgang vergegenwärtigt Gegenständlichkeit, die unabhängig von ihm ihren eigenen Bestand hat, gewußt, aber nicht deshalb schon gehabt ist. Die innere Wahrnehmung freilich geht auf Gegenstände, die nicht nur (sofern sie wahrgenommen werden) gewußt, sondern außerdem auch mein „Gehabtes" sind (wie Rehmke sich ausdrückt); aber beides muß unterschieden werden, es ist völlig verfehlt, mit dem Idealismus Gewußtes zum Gehabten, nämlich *im* Wissensvorgang Gehabten zu machen. Die Immanenztheorie, die die Gegenstände zu

„Inhalten" der Seele macht und sie dann nachträglich erst wieder nach außen projizieren muß, ist unhaltbar. Es gibt keine dem Wissen immanente Gegenstände, wir *meinen* stets dem Wissen transzendente Gegenstände. Auch die Gegenstände des Irrtums sind transzendent, wir täuschen uns nur darüber, ob sie existieren oder nicht existieren.

Diese — in manchem an Brentano und Nic. Hartmann erinnernde — Erkenntnistheorie ist aber nur das Vorwort für eine wesentlich religionsphilosophisch orientierte Metaphysik, die sich an Meister Ekkehart und Jakob Böhme anschließt. Schwarz trennt „Gottheit" und Gott. Die Gottheit ist „Allmöglichkeit" (dies der Grundbegriff der Philosophie des „Ungegebenen"). Sie ist nicht, sie „west". Sie zielt auf Gott, aber sie wird zugleich Weltgrund. Sie verwirklicht sich nicht mit einem Schlage zu Gott, wie es der Theismus des Nicolaus von Kues meint, sie verwirklicht sich auch nicht mit einem Schlage zur Welt, wie es der Pantheismus Giordano Brunos will; so sehr Nikolaus' und Giordanos Konzeptionen dem populären Theismus und Pantheismus überlegen sind, will Schwarz doch einen Standpunkt beziehen, der weder Theismus noch Pantheismus ist. Ekkeharts Gedanke, daß Gott nicht ist, sondern sich aus der Gottheit, aus der Gottmöglichkeit, hervorschaffen müsse, verbindet sich mit Böhmes Vorstellung von einem Widerstand in der Gottheit, der erst überwunden werden müsse, damit die Göttlichkeit erwachsen könne. In der Gottheit ist „Ungrund", der es macht, daß sie Gottesdifferential bleibt und nicht mit einem Schlage zu dem göttlichen Integral wird, auf das sie zielt, sondern daß zunächst die mengenhafte Unendlichkeit der Dinge entsteht. Welt ist eher als Gott. Aber indem der Ungrund zur Welt geworden ist, ist er in eine solche Form des Daseins getreten, die dem göttlichen Selbsterschaffungsdrange dienen muß, in diesem Dasein selbst durchzubrechen. Die Stätte aber, die sich die Gottheit zu ihrer göttlichen Wirklichkeit erschafft, ist nach Ekkehart und Böhme die menschliche Seele.

Damit, daß Gott nicht ist, sondern wird, und daß die endlichen Dinge Stationen auf diesem Wege sind, hängen „Ungegebenheiten" und metaphysische Spannungen zusammen. So ist trotz aller Zusammenhänge, z. B. im biologischen Leben, die echte Einheit und Ganzheit nicht gegeben. Die lebendige Alleinheit ist eine ewige Asymptote, die Bewegung der Welt bleibt nach ihr immer nur *gespannt*. Eine zweite metaphysische Spannung ergibt sich daraus, daß das Sein niemals die maximale Steigerung, die unendliche Höhe aller Eigenschaften aufweist; neben dem Streben zum Allsein gibt es das Streben zum Höchstsein. Von ganz anderer Art ist das dritte Ungegebene, nämlich das göttliche Leben, auf das die Gottheit zielt; der Seinshunger der Gottheit als reinen Gottesdifferentials geht auf etwas, was nie in kosmischem Bilde gesehen werden kann, auf etwas Überkosmisches. Trotzdem bricht die Fülle des göttlichen Lebens, statt in unendlicher Gradhöhe (wie der kusanische Gott) alles einzelne abzuweisen, *im* einzelnen als unendliche Wesenhaftigkeit hervor. Die Stätte der Gottesgeburt ist die menschliche Seele. Die Willensfreiheit ist der Hebel, daß sich uns die Tiefe der Gottheit aufschließt. In der Freiheit unseres Willens kann sich die Gottheit zur Freiheit ihrer selbst entbinden. Das göttliche Leben in uns ist der Schöpfer der Werte (denn Schwarz lehnt es ab, die Werte als subjektives Erzeugnis des Gefallens aufzufassen, will auch hier die Transzendenz des Gegenstandes bewahrt wissen). Im wissenschaftlichen Erkennen und im ästhetischen Schauen vollzieht sich in uns die Selbstwerdung göttlichen Lebens, ganz besonders aber dort, wo der Mensch aus einem bloß naturhaften Individuum zum geistigen Wesen, zur ganzheitlich geformten Persönlichkeit wird.

Persönlichkeit ist aber nicht die einzige Ganzheit, auf die es ankommt. Es gibt überpersönliche Einheitsgeistigkeit, die zur selbstlebendigen Ganzheit geworden ist und in der sich wieder göttliches Leben manifestiert. Solche überpersönliche Ganzheiten können neu entstehen — z. B.

in der Ehe —, sie können aber schon von vornherein bestehen; so, wo sich eine Anzahl von Menschen als Glieder einer Familie, einer Sippe, eines Volkes vorfinden. Das Volk ist die größte überpersönliche Ganzheit; der Begriff einer universalen Kulturmenschheit verblaßt demgegenüber. Es gibt keine Synthese von Volkskulturen; stirbt ihre Eigenart ab, so erreichen sie keine höhere Linie, sondern versanden in Zivilisation.

Gerade in den natürlichen Berührungen der Seelen, wie sie sich in den überpersönlichen Ganzheiten zeigen, und am meisten in den volklichen, will sich das Leben der Göttlichkeit erschaffen.

Das Wesentliche dieser Weltanschauung, die Schwarz schlechthin die deutsche nennt und aus der deutschen Mystik ableitet, ist ihr dynamischer Zug. Descartes mit seinem Substanzbegriff erscheint als der Gegenspieler, der in das deutsche Denken einbricht, der deutsche Idealismus ließ es wieder erwachen. Deutsche Weltanschauung sucht niemals das ruhende Sein, sondern die Geburt, in der alles *wird*. Aus dem schaffenden Ungrund, der noch gegensatzlos ist, werden durch Setzung seelische, dingliche, göttliche Bestimmtheiten. Die Seele ist nicht, sie wird, die Dinge sind nicht, sie werden erst zu den Formen, in denen sie uns entgegentreten (Kant zeigt, daß Naturwissenschaft geistige Gesetzgebung ist), auch Gott wird zu einem tätigen Prozeß aus dem Wesenlosen. Diese Auffassung steht im Gegensatz zum Ontologismus, der jedes Sein als Substanz nimmt, der in Gott, der Welt und dem Ich lauter fertige Gegebenheiten sieht, während doch alles erst wird, daher noch ungegeben ist. Weder das kausale Entstehen, noch die biologische Entwicklung kommen an das transzendentale Werden heran. Die *Phänomenologie*, die ganze Reiche idealer Wesenheiten kennt, in die wir mit Geistesaugen hineinschauen können, ist undeutsch; dieser Idealismus, der die übersinnlichen Wesenheiten fertig neben die sinnlich irdische Existenz setzt, bedeutet ein Hereinbrechen orientalischer Weltanschauung.

Auch Volk und Vaterland sind nichts Seiendes und fest Gegebenes, sondern etwas Werdendes. Daher genügt der statische Obrigkeitsstaat nicht, daraus wird nur ein rationalistischer Wolhfahrtstsaat, der überall gleich aussieht. Das Volk ist, wie Fichte es begriff, ein eigentümliches und unwiederholbares, geschichtlich daherschreitendes Ganzes, das von göttlichen Spannungen voll ist, in dem das Werden Gottes sich vollzieht. Die Menschen, die davon ergriffen sind, sind durch Blut und Geist *ein* Leben. Echte Gemeinschaftsphilosophie ist daher nur auf dem Boden dieses dynamischen, faustischen Denkens möglich. Im Westen gibt es nur Gesellschaftsphilosophie auf mechanischer Grundlage, ohne selbstschöpferische Sinnsetzung, ohne göttliche Aufgabe.

Das deutsche Denken vernichtet alle äußeren Seinshimmel und baut sie als werdende in der eigenen Brust wieder auf: den christlichen Himmel, an dessen Stelle Ekkehart und Böhme den werdenden Gott setzten; den Himmel Giordano Brunos und Spinozas, an dessen Stelle Leibniz ein in uns werdendes Universum setzte; den Himmel Platos, den Himmel der über uns *seienden*, mit unsinnlichem Glanze leuchtenden Werte, den der deutsche Idealismus umdeutete, indem er die Ideen dynamisierte, verflüssigte, aus den unveränderlichen Ewigkeitswerten ein in uns selber strömendes unendliches Leben machte. So bei Fichte: die Werte, die er als Ideen bezeichnet, leuchten nicht aus einem platonischen Jenseits auf uns herab, sondern sie bedeuten eine in uns werdende Wirklichkeit. Unsere Naturanlage für sich genommen war nichts; aber sie wird gewürdigt, das Gefäß einer Werthaftigkeit zu sein, die mehr als Natur ist. Der deutsche Idealismus ist die Lehre von diesem Leben, das in uns vorgeht, ohne *aus* uns hervorzugehen. Darin liegt seine *organische* Wendung, die dem Geiste Ekkeharts verwandt ist, im Gegensatz zur *spekulativen* Wendung, die Schwarz ablehnt: durch diese spekulative Wendung ist der deutsche Idealismus in Mißkredit gekommen. Sie bestand darin, daß die Idee nicht mehr der

Spiegel eines in der Seele werdenden göttlichen Lebens ist, sondern verselbständigt wird. Nicht die Seele ist die Geburtsstätte eines göttlichen Lebens, die Idee wird verabsolutiert. Aber sie ist auch dann noch dynamisch gefaßt, sie ist nicht, sie will werden; diese Metaphysik ist auch dort, wo sie Irrwege einschlägt, grunddeutsch, ist jeder fremdartigen Seinsmetaphysik Feind. Und dazu kommt, daß die deutschen Idealisten bei der Spekulation nicht stehen blieben, sondern zu den Fragen des unmittelbaren Lebens ihrer Zeit Stellung nahmen. Vor allem Fichte tat dies durch den Kampf gegen den rationalistischen Bildungshochmut und für eine gemeinsame Nationalerziehung aller Deutschen, durch die Forderung nach straffem Staatssozialismus in der Wirtschaft, besonders aber durch die „Reden an die deutsche Nation", die nicht mehr aus spekulativem, sondern aus organischem Idealismus hervorgegangen sind. Hier setzte er dem kosmopolitischen Ideal die Erkenntnis entgegen, daß wahre Kultur nur aus dem Volkstum erwachsen könne und daß dieses Volkstum nichts beharrlich Gleichbleibendes, sondern ein dynamischer Lebenszusammenhang ist, in dessen Rahmen das Göttliche sich entwickelt.

Diese positive Einstellung zum deutschen Idealismus bedingt einen ausgesprochenen Gegensatz zur biologisch orientierten Richtung der deutschen Gegenwartsphilosophie — einen Gegensatz, den wir ja schon von der anderen Seite her erblickten, als wir die Ablehnung des deutschen Idealismus bei einer Reihe von Denkern, insbesondere auch Fichtes durch Baeumler, kennen lernten. Während jene Gegner des Idealismus Natur und Geist nicht auseinanderreißen wollen, scheidet Schwarz scharf zwischen dem Menschen als reinen Naturwesen und dem geistigen Wesen, das mit freiem Willen begabt ist und aus dem das Göttliche hervorbricht. Trotz dieser zweifellos vorhandenen Differenzen ist aber andrerseits die Verwandtschaft unverkennbar, wenn wir bedenken, daß auch Schwarz gegen die Verabsolutierung der Ideen und Werte, gegen ihren Seinscharakter, gegen den jen-

seitigen Ideenhimmel Platos kämpft und in seiner rein dynamischen Auffassung Ideen, Werte, Göttliches aus dem Wesenskern der menschlichen Seele hervorgehen läßt. Das ist auch eine Form des *realistischen* Idealismus (ganz abgesehen von der realistischen Erkenntnistheorie von Schwarz), wenn wir diesen paradox klingenden Terminus von Jaensch entlehnen wollen: die Ideen sind nichts Irreales mehr, sie gehören demjenigen Teile unseres realen Wesens an, der nicht naturhaft, der geistig ist. Aber dieser „Geist" ist nicht reiner Logos, nicht der Tummelplatz verabsolutierter Ideen, Geltungen, Werte, sondern göttliches Leben unter der Hülle des Naturlebens.

Diese Art des Dualismus, nicht zwischen einer Sphäre des Realen und einer des Irrealen, sondern zwischen zwei realen Sphären, die im Menschen verbunden sind, findet sich übrigens schon bei dem um zwölf Jahre älteren H. St. Chamberlain, wenn er — im weitgehenden Anschluß an Kant — dem mechanischen Reiche der Natur das Reich der Freiheit gegenüberstellt, der mechanisch deutbaren „Welt außer uns" die „Welt in uns", in der wir die Erfahrung der Freiheit machen und in der, auch hier mit Berufung auf Meister Ekkehart und Böhme, die Religion ihr Bereich hat: die deutsche Mystik hat die Gottwerdung in uns erfühlt und Kant hat durch seine Trennung von Phänomenon und Noumenon die wissenschaftlichen Voraussetzungen dafür geschaffen, dem Reiche der Natur das der Freiheit und der Religion gegenüberzustellen. Wie bei Schwarz finden wir auch bei Chamberlain die Zurückweisung des Begriffes einer Kulturmenschheit und ihres allgemeinen „Fortschrittes"; dem Universalismus gilt sein heftigster Kampf, jede Weltanschauung ist völkisch und rassisch bedingt. Der Kampf der Germanen gegen Rom ist nichts als der Kampf gegen den Universalismus für Nationalismus und Individualismus (diesen letzteren im Sinne des Einsatzes für alle festgeprägte Individualität, sowohl des Volkes als auch der Persönlichkeit, verstanden).

Auch für Alfred Rosenberg ist die Grundtatsache des nordisch-europäischen Geisteslebens die bewußt oder unbewußt vorgenommene Scheidung einer Welt der Freiheit und einer Welt der Natur, wie dies in Kant am deutlichsten bewußt wurde. Religion hat nur mit dem „Himmelreich in uns" zu tun, echte Wissenschaft nur mit Mechanistik. Daraus ergibt sich die dynamische Polarität von Freiheit und Natur, Mystik und Mechanistik. Falsch ist der Kampf gegen den Geist: es ist nicht nötig, daß Vernunft und Wille dem Leben feindlich gegenüberstehen, gibt es doch eine spezifisch nordische Haltung des Willens und der Vernunft. Es ist nicht so, als sei nur der triebhafte, erdhafte Mensch lebensvoll, der geistige aber dem allen notwendig fern. Der Neovitalismus muß sich aus dem verschwimmenden Universalismus der Natur, der organischen Gestalten, der Rassen herauslösen und den Haß gegen Willen und Vernunft aufgeben. Jede echte Kultur ist Bewußtseinsgestaltung des Vegetativ-Vitalen einer Rasse. Die deutsche Mystik steht fernab von moderner irrationalistischer Lebensphilosophie. Sie ist nicht ein Sichaufgeben, eine Selbsthingabe, sondern höchstes Selbstbewußtsein. Mit „schmelzenden Gefühlen", wie sie sich in der gewöhnlichen Mystik finden, hat sie nichts zu tun. Vernunft und Wille sind ihr wichtig. Der Mensch sucht nicht die Ruhe, er steht im tätigen Leben. Die Seele bedarf nicht der Gnade, auch die Reue ist nebensächlich, der Mensch hat sich nicht zu unterwerfen wie nach römisch-jüdischer Lehre, der Adel der auf sich gestellten Seele ist hier das Höchste. Sie ist im tiefsten Kern ewig frei und Voraussetzung für göttliches Sein. „Ich bin die Ursache meiner selbst . . . ich war zugleich meine eigene und aller Dinge Ursache. Und wollte ich: weder ich wäre noch alle Dinge. Wäre aber ich nicht, so wäre auch Gott nicht" (M. Ekkehart). Der christlichen Liebe im Sinne von Demut, Barmherzigkeit, Unterwürfigkeit und Askese steht hier ein aristokratisches Freiheitsbewußtsein gegenüber, das den nordischen Gedanken der *Ehre* metaphysisch unterbaut. Neben dem

Mythos von der ewigen freien Seele aber steht der des Blutes.

Der Einsatz für die einmalige, unvergängliche Persönlichkeit bedeutet nicht Individualismus im üblichen Sinne. Dieser ist genau so verfehlt wie der Universalismus; beide bedingen sich gegenseitig — ebenso aber wahre Persönlichkeit und Volk. Echte organische Freiheit ist nur im Typus möglich, Freiheit der Persönlichkeit ist stets Gestalt, diese aber ist plastisch begrenzt, ihre Begrenzung rassisch bedingt. Die starke Persönlichkeit ruft heute selbst nicht nach Persönlichkeit, sondern nach Typus. Sozialismus ist nicht gleichbedeutend mit Beugung des Individuums unter ein Kollektiv. An die Stelle des abstrakten Individualismus und des abstrakten Universalismus tritt die organische Wechselwirkung zwischen Ich und Nation.

Wir begnügen uns bei der Darstellung des Philosophischen in der Lehre Rosenbergs mit diesen wenigen Sätzen, weil sie doch wohl bei allen für nationalsozialistisches Denken Interessierten als bekannt vorausgesetzt werden darf. Eines aber sei noch besonders hervorgehoben: Wir finden bei Rosenberg — ähnlich wie bei H. Schwarz, nur mit viel stärkerer Betonung der blutbedingten Grundlagen — die enge Beziehung zwischen Geist und Leben trotz der angenommenen Polarität von Freiheit und Natur überall gewahrt. Das Reich des Geistes und der Freiheit ist auch hier nicht der Spekulation ausgeliefert; es ist in doppelter Weise, durch die Verankerung in der Rasse und durch die eminent politisch-weltanschauliche Geisteshaltung, mit der Wirklichkeit, der natürlichen sowohl wie der geschichtlichen, unlösbar verklammert.

Zu den in besonderem Maße an die Tradition der deutschen Philosophie anknüpfenden Gegenwartsdenkern ist noch Ferdinand Weinhandl zu stellen. Er nimmt den deutschen Idealismus gegen die üblichen Vorwürfe in Schutz: Schelling lehre die Identität des Geistes in uns und der Natur außer uns, Fichtes Ichphilosophie sei

nicht subjektivistisch zu verstehen, sondern Ausdruck und Symbol für die echt germanische Idee der Freiheit, seine Philosophie der Nation begreife das Volk offensichtlich nicht nur als ideelle, sondern als naturhafte Wirklichkeit in sich und überwinde den Ichstandpunkt vollkommen, bei Hegel komme es nicht auf den Allgemeinbegriff, sondern auf seine Konkretisierung an. Durchgehends zeige sich so die starke Wirklichkeitsnähe dieser Philosophie. Erst die Umformung des Kantbildes durch den Juden Cohen und des Hegelbildes durch den Juden G. Lasson habe den Anschein einer abstrakten Geist- und Begriffsphilosophie entstehen lassen.

Weinhandls eigene Lehre ist durchaus dynamisch und begreift auch die gestalteten Ganzheiten, die wir heute im Gegensatz zur atomistisch-stückhaften Auffassung überall erblicken, im dynamisch-metaphysischen Sinne; auch die in sich abgeschlossene Gestalt ist nur ein herausgegriffener Zustand aus immerwährendem Bilden und Umbilden, ist erstarrte *Gestaltung* und damit „Andeutung des Inneren" (Goethe), Symbol des Metaphysischen.

Durch dynamische Auffassung der Idee sucht auch Walter Schulze-Soelde die Vorwürfe gegen den Idealismus zu entkräften. Die Idee tritt in die lebendige Bewegung des Geistes, wie besonders Schelling gezeigt hat. Dieser widerlegt die Auffassung, als ob der Idealismus wesenlos und abstrakt sei und die elementaren Urkräfte eines Volkes nicht ergreifen könnte. Nach seiner Identitätslehre steckt Geist in Natur und Natur in Geist, zwischen beiden kann es nicht zur Entfremdung kommen. Im Zusammenhang damit bezieht Schulze-Soelde einen Standpunkt, der in gewisser Beziehung zwischen dem der Gruppe Jaensch usw. und dem der Gruppe Schwarz u. a. liegt: denn während jene den Idealismus überhaupt verwerfen und den Geist als naturhaft ansehen, diese aber einen Dualismus Natur — Geist, mechanische Kausalität — Freiheit fordern, betont Schulze-Soelde mit der ersten Gruppe, daß dieser Dualismus nicht zurecht bestehe,

daß es in der Natur selbst nicht nur mechanisch zugehe, daß in ihr ein bildendes Prinzip wirksam sei, welches auf den menschlichen Organismus und das in ihm bewußt werdende Ich angelegt ist; der Geist ist ihm vom natürlichen Dasein getragen, ist nicht Widersacher der Seele, sondern wahrt durch seine synthetische Tätigkeit die Ganzheit der Seele. Im Einklang mit der zweiten Gruppe hält aber Schulze-Soelde dies alles für durchaus vereinbar mit dem deutschen Idealismus, vornehmlich in der Auffassung Schellings. So glaubt er, einen Widerspruch zwischen der Neubewertung der biologischen Existenz und dem deutschen Idealismus nicht annehmen zu müssen; zwischen der Verabsolutierung des Geistes und dem Kampf gegen den Geist muß die richtige Mitte mit Schelling in der Verbindung von Geist und Natur gesucht werden.

Die Verabsolutierung des Geistes ist auch im Verhältnis von Politik und Wissenschaft unhaltbar: daß die Wissenschaft politisch sein muß, wird von Schulze-Soelde ähnlich intensiv und überzeugend dargetan wie etwa von Krieck und Baeumler. Doch soll hier nicht näher darauf eingegangen werden, um die Hauptlinie unserer Darstellung nicht aus dem Auge zu verlieren.

Am Beispiel dieses letzterwähnten Philosophen sehen wir, daß die scheinbar prinzipielle Gegensätzlichkeit zwischen den beiden Gruppen nationalsozialistischer Philosophen, der realistischen und der idealistischen, doch sehr beträchtlich gemildert werden kann.

Überwiegend ist wohl das Gemeinsame: die Ablehnung des spekulativen Idealismus ebensosehr wie des Positivismus, der Philosophie des irrealen Geistes ebenso wie der irrationalistischen, geistfeindlichen „Lebensphilosophie"; die absolute Ausscheidung des Artfremden; die starke Wirklichkeitsnähe, die es möglich macht, auch den Idealismus der zweiten Gruppe in gewissem Sinne als realistisch zu bezeichnen; endlich mit der allgemeinen Wirklichkeitsnähe, aus ihr gewissermaßen erfließend, die enge Verbundenheit mit der Politik, die Selbstverständlich-

keit, mit der politische Wirklichkeit und philosophische Weltanschauung zueinander in Beziehung gebracht werden.

Wir haben uns bei der Behandlung der in der Gegenwart besonders hervortretenden Richtungen mit der bloßen Darstellung, vielfach bewußt im engsten Anschluß an den Wortlaut, begnügt und auf jede Kritik verzichtet. Das soll nicht bedeuten, daß wir uns auf eine dieser Richtungen dogmatisch festlegen wollen. Wir wissen heute nicht, was und wieviel von diesen Lehren sich auch in der Zukunft bewähren wird; anzunehmen, daß nun die Entwicklung stillstehen wird, daß das letzte Ziel philosophischer Forschung bereits erreicht ist, wäre gleichbedeutend mit der Meinung, daß nun eine Erstarrung eintreten werde. Diese aber wäre ein Ende statt eines fruchtbaren Anfanges und müßte gerade einer so ausgesprochen aktivistischen Strömung, wie es die junge deutsche Bewegung ist, im tiefsten Grunde zuwiderlaufen. Schon aus der Dialektik zwischen einer mehr realistischen und einer mehr idealistischen Gruppe von Denkern, deren Aufstellungen sich bei allen Gemeinsamkeiten der Grundlinien doch nicht völlig zur Deckung bringen lassen, ergibt sich die Unmöglichkeit einer Orthodoxie auf dem Gebiete philosophischen Schaffens.

Trotzdem glauben wir gezeigt zu haben, daß nicht nur eine ganz bestimmte geschichtliche Tendenz — als rein zu konstatierende Tatsache — aus dem letzten Entwicklungsstadium der deutschen Philosophie herausgelesen werden kann, sondern auch, daß diese Tendenz gegenüber den vorangegangenen Richtungen erfolgversprechender ist; und dies nicht nur, weil sie der Zeitlage und unserem Volkscharakter, vor allem der nationalsozialistischen Bewegung, besonders entspricht, sondern auch, weil sie sich von den Einseitigkeiten der vorher behandelten Schulen und Denkrichtungen freihält und damit die verschiedenen Abwege von der Wirklichkeit vermeidet, sich vielmehr ihr bewußt und mit Nachdruck zuwendet.

Die Einseitigkeit des Positivismus bestand darin, auf atomistische Vereinzelung auszugehen, übergreifende Ganzheiten zu ignorieren und eine rein auflösende Tätigkeit zu entfalten. Die Einseitigkeit der Philosophie des irrealen Geistes war die, dieser zerstückelten Wirklichkeit gegenüber ein abseitiges, unwirkliches Reich zu suchen, das dem Geiste vorbehalten sein sollte, wodurch dieser in völliger Abgeschiedenheit von der Wirklichkeit ein gespensterhaftes Dasein führte. Dadurch wurde wieder die Einseitigkeit der irrationalistischen Lebensphilosophie hervorgerufen, die den Geist als Feind des realen Lebens empfand und daher gänzlich aus diesem verdrängen wollte.

Die Philosophie der Gegenwart sieht das Ganze über den Elementen in der Wirklichkeit selbst, sie sieht auch den Geist als Realität, sie braucht ihn daher nicht als Widersacher der Seele zu bekämpfen. Sie strebt auf verschiedenen Wegen der Wirklichkeit zu, die sie möglichst umfassend in ihren verschiedenen Seiten und Teilgebieten zu treffen sucht. Diese starke Wirklichkeitsnähe und die Allseitigkeit der Gesichtspunkte, mit denen sie an die Realität herankommt, erfüllen uns mit dem Vertrauen, daß sie auf dem richtigen Wege ist.

Vor allem aber erfüllt sie in höchstem Maße die Funktion, die ihr im Leben der Gegenwart gestellt ist: den tieferen weltanschaulichen Hintergrund darzubieten für das, was unsere politische Wirklichkeit, was das Leben der Nation im Ganzen genommen beherrscht. Damit ist sie aus der Isoliertheit, die einst die Philosophie selbst zu etwas Irrealem gemacht hatte gleich dem von ihr gelehrten Geist und den irrealen Werten, zurückgenommen in das blutvolle Ganze der ungeschiedenen Realität unseres Volkes; als ein Teil dieser Wirklichkeit, der nicht ohne Schaden für das Ganze herausgelöst werden könnte.

AUSWAHL AUS DER LITERATUR

Zitiert werden im allgemeinen die Erstauflagen

1. Positivismus und Verwandtes

Ernst Mach, Beiträge zur Analyse der Empfindungen. 1885. 5. Aufl. Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen. 1906; Erkenntnis und Irrtum. 1905.

Rudolf Carnap, Der logische Aufbau der Welt. 1928.

Robert Reininger, Metaphysik der Wirklichkeit. 1931.

Theodor Ziehen, Erkenntnistheorie. 1912, umgearbeitete Neuauflage 1939.

Johannes Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft. 1910; Logik oder Philosophie als Wissenschaftslehre. 1918.

Hans Vaihinger, Die Philosophie des Als Ob. 1911.

Wilhelm Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften. 1883.

Ernst Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme. 1922.

Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes. 1918 bis 1922.

Hugo Dingler, Das System. 1930.

2. Neukantianismus

Heinrich Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis. 1892 (später mehrfach erweiterte Auflagen); Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 1896—1902.

3. Brentanoschule (im weiteren Sinne)

Franz Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkt. 1874, 2., erweiterte Aufl. 1924; Von der Klassifikation der psychischen Phänomene. 1911; Nachlaßwerke. Philos. Bibl. Meiner.

Alexius Meinong, Gesammelte Abhandlungen. 1913—17; Selbstdarstellung in Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. 1921.

Nicolai Hartmann, Ethik. 1926.

4. Lebens- und Existenzphilosophie

Ludwig Klages, Der Geist als Widersacher der Seele. 1929—32.

Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes. 1918—22.

Hermann Keyserling, Das Reisetagebuch eines Philosophen. 1919; Schöpferische Erkenntnis. 1922.

Martin Heidegger, Sein und Zeit I. 1927; Was ist Metaphysik? 1929.

Karl Jaspers, Existenzphilosophie. 1938.

5. Neorealismus

Oswald Külpe, Die Realisierung. 1912—20.

Erich Becher, Metaphysik der Naturwissenschaften. 1926.

Nicolai Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. 1921; Zum Problem der Realitätsgegebenheit. 1931; Das Problem des geistigen Seins. 1933; Der Aufbau der realen Welt. 1940.

6. Philosophie des Organischen und Strukturphilosophie

Hans Driesch, Philosophie des Organischen 1909; Ordnungslehre. 1912; Wirklichkeitslehre. 1919.

Wolfgang Köhler, Die physikalischen Gestalten. 1920; Gestalt-Probleme und Anfänge einer Gestalttheorie. Jahresbericht für die ges. Psychologie. 1925.

Franz Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkt. 1874, 2., erweiterte Aufl. 1924; Von der Klassifikation der psychologischen Phänomene. 1911; Nachlaßwerke. Philos. Bibl. Meiner.

Wilhelm Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften. 1883; Das Erlebnis und die Dichtung. 1905; Gesammelte Schriften. 1921 ff.

Felix Krueger, Der Strukturbegriff in der Psychologie. 2. Aufl. 1931; Über psychische Ganzheit. 1926; Das Problem der Ganzheit. 1932.

Erich Jaensch, Wirklichkeit und Wert in der Philosophie und Kultur der Neuzeit. 1929; Über den Aufbau der Wahrnehmungswelt und die Grundlagen der menschlichen Erkenntnis II. 1931; Der Gegentypus der deutschen Volksbewegung. 1934; Der Kampf der deutschen Psychologie. 1934; Das philosophische Wertproblem. 1934.

Ernst Krieck, Völkisch-politische Anthropologie. 1936 bis 1938; Leben als Prinzip der Weltanschauung und Problem der Wissenschaft. 1938; Der Mensch in der Geschichte. 1940.

Hans Heyse, Idee und Existenz. 1935.

Alfred Baeumler, Bachofen und Nietzsche. 1928; Nietzsche der Philosoph und Politiker. 1931; Männerbund und Wissenschaft. 1934; Nietzsche als politischer Erzieher. 1935; Politik und Erziehung. 1937.

E. G. Kolbenheyer, Die Bauhütte. Grundzüge einer Metaphysik der Gegenwart. Neue Fassung 1940.

Wilhelm Burkamp, Wirklichkeit und Sinn. 1938.

Arnold Gehlen, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. 1940.

Hermann Schwarz, Das Ungegebene. Eine Religions- und Wertphilosophie. 1921; Gott. Jenseits von Theismus und Pantheismus. 1928; Systematische Selbstdarstellung. 1933; Nationalsozialistische Weltanschauung. 1933; Grundzüge einer Geschichte der artdeutschen Philosophie. 1937.

H. St. Chamberlain, Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts. 1899.

Alfred Rosenberg, Der Mythus des 20. Jahrhunderts. 1931.

Ferdinand Weinhandl, Die Gestaltanalyse. 1927; Über das aufschließende Symbol. 1929; Die Metaphysik Goethes. 1932.

Walter Schulze-Soelde, Politik und Wissenschaft. 1934; Weltanschauung und Politik. 1937.

INHALTSVERZEICHNIS

Seite

Vorwort .....

Einleitung 1

Stellung der Philosophie in der Gegenwart 1 — Philosophie und Weltanschauung 2 — Die philosophischen Hauptrichtungen der jüngsten Vergangenheit 5

Der Positivismus und verwandte Richtungen.... 7

Sensualistischer Positivismus 7 — Neopositivismus 8 — Immanenzphilosophie 8 — Rehmke 10 — Pragmatismus und Fiktionalismus 10 — Historischer Relativismus 12 — Physikalischer Relativismus und Positivismus 13 — Dingler 14 — Kritik dieser Richtungen 15

Die Philosophie des irrealen Geistes..... 25

Der Marburger Neukantianismus 25 — Die südwestdeutsche Schule 27 — Der frühe Brentano 31 — Seine spätere Wandlung 32 — Die Gegenstandstheorie 33 — Die Phänomenologie 34 — Die materiale Wertethik 37

Die Lebens- und Existenzphilosophie..... 41

Vorläufer 41 — Jüdische Lebensphilosophen 42 — Klages 43 — Spengler 45 — Keyserling 45 — Gemeinsame Züge 46 — Die Existenzphilosophie Heideggers 47 — Jaspers 49

Der Weg zum Neuen..... 52

a) Neorealismus: Külpe 52 — E. Becher 53 — Nic. Hartmann 53 — Hinweis auf Spranger 57

b) Die Philosophie des Organischen und verwandter Strukturen: Neovitalismus 58 — Der Strukturbegriff im Anorganischen 60 — Die Psychologie seit Brentano und Dilthey 61

Die neue Synthese..... 63

a) Die realistische Gruppe: Krueger 63 — E. Jaensch 66 — Krieck 73 — Heyse 85 — Baeumler 90 — Kolbenheyer 99 — Burkamp 102 — Gehlen 105

b) Die idealistische Gruppe: H. Schwarz 108 — Hinweis auf H. St. Chamberlain 114 — Der Mythus des XX. Jahrhunderts 115 — Weinhandl 116

c) Vermittlung bei Schulze-Soelde 117 — Gemeinsame Züge der Gegenwartsphilosophie in Deutschland 118 — Nochmals ihre Stellung im Leben der Gegenwart 119

Auswahl aus der Literatur..... 121